

مدىنية اسلامية  
استطاعوا

افتتاحية العدد

الدكتور رياض نعيان آغا  
وزير الثقافة

كلمة العدد

تجديد السياسات الثقافية

وعلي القاسم  
رئيس التحرير

بين المعري والخطيب القبريزي

محمد قحجة

ارتقاء الكائن الإنساني

موسى ديب الخوري

جدلية الثقافة والمعرفة المعاصرة

ابراهيم الصعبي

الإنسان في رحاب التصوف الإسلامي

عبد اللطيف محرز

جان جاك روسو والتربية

د. محمد جهاد الجمل

الترجمة والترجمة المشوهة

د. محمد وليد سراقبي

محي الدين بن عربي ونظريات الخيال المعاصرة

جهينة علي حسين

عازفة الصنج

عبد الفتاح قلعه جي

رحيل الملائكة

د. محمد يحيى خراط

الإبداع

القبيلة تقول لشاعرها (شعر) سليمان العيسى

جلجلة الماس (شعر) عصام ترشحاني

حلم... اللحظات الأخيرة (قصص قصيرة جداً) محسن يوسف

لم يعد ضيقاً (قصص قصيرة) سامر أنور الشمالي

AL - MARIFA  
المعرفة  
مجلة ثقافية شهرية

تصدرها وزارة الثقافة في الجمهورية العربية السورية

العدد ٥٢٩ السنة ٤٦ - رمضان ١٤٢٨ هـ - تشرين الأول ٢٠٠٧ م



الوردية الدمشقية - للفنان عبد السلام عبد الله

مسيرة تحرير الجولان  
عرض وتقديم: محمد سليمان حسن

سورة  
الشمس

حوار العدد مع الأديب الأب الياس زحلاوي



صورة للمجمع الديني في تل التويني

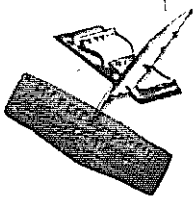


منظر عام من تل التويني

### تل التويني

يقع تل التويني إلى الشمال الشرقي من مدينة جبلة (جابالا) القديمة، وسط سهلها الخصيب، وكان هذا الموقع على علاقة مباشرة معها وتشهد آثاره ومكتشفاته التي توصلت إليها بعثة أثرية سورية - بلجيكية مشتركة على حضارة مزدهرة ومعالم غنية يعود تاريخها إلى الألفين الثالث والثاني قبل الميلاد، وعلى بدايات سكن يعود تاريخها إلى الألف السادس قبل الميلاد (عصور ما قبل التاريخ).

تبلغ مساحة تل التويني نحو /١٢/ هكتاراً ويرتفع عن السهل المحيط من ١٥ إلى ٢٠ متراً، ويحيط به العديد من المجاري المائية التي تصب في البحر المتوسط، نذكر منها: نهر الرميطة ونهر الفوار، وقد تم الكشف خلال المواسم الأثرية التي امتدت من عام ١٩٩٩ إلى عام ٢٠٠٧ عن العديد من بقايا الأحياء السكنية والمنشآت التي يعود تاريخها بشكل أساس إلى عصري البرونز والحديد والتي قدمت الكثير من اللقى والأدوات والقطع الفخارية التي تؤرخ لهذه المراحل نذكر منها: مدافن ضخمة كانت على علاقة مباشرة مع بقايا سكنية، حيث كانت تقاليد الدفن في هذه الفترة تقوم على دفن الموتى تحت المساكن، وقد وجد في هذه المدافن أكثر من بقايا ٥٨ هيكلًا عظمياً إنسانياً بأعمار مختلفة وأكثر من ١٦٠ إناءً فخارياً حفظت بشكل كامل إضافة إلى العديد من الدبابيس البرونزية والدمى، كما سمحت أعمال التنقيب بالتعرف بشكل واضح على المخطط العمراني للمدينة، والذي كان يتألف من العديد من محاور الاتصال والطرق التي كانت تشكل فيما بينها الأحياء السكنية والمباني الضخمة على مختلف أنواعها، وكشف أيضاً عن بقايا مجمع ديني يعود تاريخه للقرنين السادس والخامس قبل الميلاد، وبقايا أحواض عصر الزيتون ومنشآت لعدد من الحرف اليدوية والزراعية المتنوعة.



رئيس مجلس الإدارة  
الدكتور رياض نعيان آغا  
وزير الثقافة



رئيس التحرير  
د. علي القويم  
معاون وزير الثقافة

أمين التحرير  
م. سليمان حسن

# المعرفة

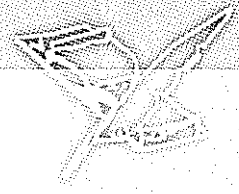
AL-MARIFA

مجلة ثقافية شهرية

تصدرها وزارة الثقافة في الجمهورية العربية السورية  
العدد ٥٢٩ السنة ٤٦ - رمضان ١٤٢٨ هـ - تشرين الأول ٢٠٠٧ م

## الهيئة الاستشارية

د. بشكر الخزام  
د. عبد الكريم الباني  
د. حسام الخطيب  
د. سهيل زكار  
د. طيب تيزيني  
أ. جورج صابوني



## هيئة التحرير

أ. شوقي بن داوي  
د. عصام خوري  
د. سير حسن  
د. عبد الله أبو حيف

دعوة إلى  
الكتاب والمقنن  
العكس

- ترحب مجلة المعرفة بإسهامات الكتاب والمفكرين العرب في مجل قنوات المعرفة الإنسانية  
- يفضل أن يتراوح حجم المقال بين ١٥٠٠-٤٠٠٠ كلمة وحجم البحث بين ٤٠٠٠-٦٠٠٠ كلمة  
- يُراعى في الإسهامات أن تكون موثقة بالإشارات المرجعية وفق الترتيب التالي:  
اسم المؤلف - عنوان الكتاب - مكان الطباعة وتاريخها - رقم الصفحة مع ذكر اسم المحقق  
في حال الكتاب محققاً، واسم المترجم في حال الكتاب مترجماً  
ترجوا المجلة من كتبها أن يقرنوا إسهاماتهم بتعريف موجز لهم  
- ترجوا المجلة أن تردها الإسهامات منسدة على الحاسوب ومراجعة من قبل كاتبها  
- تلتزم المجلة بإعلام الكتاب عن قبول إسهاماتهم خلال شهر من تاريخ تسلمها. ولا تعاد لأصحابها  
- يرجى توجيه المراسلات إلى المجلة على العنوان التالي:  
الجمهورية العربية السورية - دمشق - الروضة - رئيس تحرير مجلة المعرفة - ٣٣٣٦٩٦٣  
تلفاكس

المواد المنشورة في مجلة معرفة عن رأي أصحابها  
ولا تعبر بالضرورة عن رأي المجلة

www.moc.gov.sy

سعر النسخة ٢٥ ل.س أو ما يعادلها  
تضاف إليها أجرة البريد خارج القطر

الإهداء: طالبات مطابع وزارة الثقافة

# في هذا العدد

افتتاحية السيد

إسطنبول مدينة الإسلام

الدكتور رياض نساك آرغنا  
وزير الثقافة

كلمة السيد

تجديد السياسات الثقافية

وعلي القاسم  
رئيس التحرير

## الدراسات والبحوث

- بين المعري والخطيب التبريزي ..... محمد قجة ١٨  
محرقة للكاتب والكتاب والمكتبة ..... د. خير الدين عبد الرحمن ٣٦  
الترجمة والترجمة المشوهة ..... د. وليد سراقبي ٥٢  
رثاء النفس في الشعر العربي القديم ..... وليد العريفي ٦٦  
الخطاب الأدبي بين التفسير والتأويل ..... ياسر الأقرع ٨٧  
السامية والساميون ..... فائزة قوصرة ١٠٢  
جليلة بنت مرة الشيبانية ..... محمد عيد الخربوطلي ١١٩  
ارتقاء الكائن الإنساني ..... موسى ديب الخوري ١٢٩  
الإنسان في رحاب التصوف الإسلامي ..... عبد اللطيف محرز ١٤٨

## الإبداع

شعر:

- القبيلة تقول لشاعرها ..... سليمان العيسى ١٦٨  
جلجلة الماس ..... عصام ترشحاني ١٧١

قصة:

- حلم.. اللحظات الأخيرة ..... محسن يوسف ١٧٥  
لم يعد ضيفاً ..... سامر أنور الشمالي ١٧٩  
قصص قصيرة جداً ..... د. عبد الوهاب الدباغ ١٨٥

## آفاق المعرفة

- ١٩٠ ..... المجمعى الشيخ عبد القادر المغربي ..... د. عبد الكريم الأشر  
١٩٦ ..... العمى والبصيرة في قصيدة المتبى ..... د. خليل موسى  
٢١٢ ..... عازف الصنج ..... عبد الفتاح قلعه جى  
٢٢٩ ..... مفهوم الاستغراب عند صادق العظم ..... د. محمد الجبر  
٢٣٥ ..... الحرية الفكرية بين الضرورة والممارسة ..... تامر سفر  
٢٤٧ ..... جان جاك روسو ..... د. محمد الجمل  
٢٥٥ ..... رحيل الملائكة ..... د. محمد يحيى الخراط  
٢٦٣ ..... محى الدين بن عربى ونظريات الخيال ..... جهينة على حسن  
٢٦٩ ..... الألوان دلالات متعددة ..... علاء الدين حسن  
٢٧٤ ..... مضامين السرد وأدوات التوصيل ..... ترجمة: رافع شاهين  
٢٨٣ ..... لماذا يدير النقد الأدبى ظهره للبنىوية؟ ..... د. منير سويدانى  
٢٩٠ ..... جدلية الثقافة والمعرفة المعاصرة ..... إبراهيم الصعبى

## حوار العدد

- ٣٠٢ ..... الأب إلياس زحلاوى: الوحدة الوطنية في شخص ..... إعداد: عادل أبو شنب

## متابعات

- ٣١٤ ..... صفحات من النشاط الثقافى ..... إعداد: أحمد الحسين

## كتاب الشهر

- ٣٣٠ ..... مسيرة تحرير الجولان ..... إعداد: محمد سليمان حسن

## آخر الكلام

- ٣٤٠ ..... غزو من نوع جديد ..... رئيس التحرير

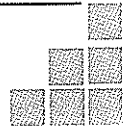
# كلية الوزارة



## ■ إسطنبول مدينة الإسلام

الدكتور رياض نفاهاً  
وزير الثقافة

بقي اسم إسطنبول حاضراً بقوة في الثقافة العربية، لاسيما الشعبية منها، وفي بلاد الشام خاصة، فقد كانت إسلام بول عاصمة الخلافة الإسلامية التي انضوت تحت لوائها أمة العرب أربعة قرون ونيفاً، وقد عشت طفولتي وبياعتي مع الجيل الذي عاش في كنف الدولة العثمانية من جيل جدي -رحمه الله- فقد وُلد في ثمانينيات القرن التاسع عشر قبل انهيار الإمبراطورية العثمانية، وتوفي في ثمانينيات القرن العشرين، وكانت



إسطنبول بالنسبة له ولأبناء جيله أعظم بلاد الأرض بناءً وعمراً، وكان من يزورها يقضي بقية عمره يحدث الناس عنها، وأذكر أنني كنت على باب محكمة الجنايات في إدلب مطلع السبعينيات، حين لفت انتباهي رجل في الخامسة والسبعين خارجاً من المحكمة غاضباً (ربما من حكم صدر ضده)، وقد وقف على باب المحكمة يصرخ مزمجرأ محتجاً بصوت قوي جمع الناس حوله، وهو يقول: «والله سأوصلها إلى إسطنبول وإلى السلطان عبد الحميد بالذات».. ضحكت مع الناس من الرجل الذي لم ينته إلى علمه أن السلطان مات قبل نحو سبعين عاماً من ذلك اليوم، لكن السلطان عبد الحميد ظل باقياً في ذاكرة من عاصروه، فأما جدي -رحمه الله- فقد كان مثال العظمة عنده (قصر يلدز)، فإذا استنكر اهتماً ببناء عادي قال: «شو هو قصر يلدز؟»، ولعلَّ إعجابه بهذا القصر ورواياته المثيرة عما حدث فيه من أحداث جسام في نهاية عصر الإمبراطورية، حفزني إلى أن أزور قصر يلدز مرات، وأن أقرأ الفاتحة على روح جدي وعلى روح السلطان عبد الحميد الذي أكن احتراماً عميقاً لموقفه من هرتزل، وقد دفع حياته ثمناً لهذا الموقف، فقد قال إنه لن يسمح لليهود بأن يجعلوا القدس وطناً لهم أو أن يدخلوها إلا على جثته، وللأسف دخلوها على جثته، وأحسب أننا بحاجة إلى إعادة الاعتبار لهذا السلطان الذي ظلمه التاريخ المعاصر، بل نحن بحاجة إلى إعادة قراءة التاريخ المعاصر كله، فهو مليء بالأكاذيب، وكنت أستعرضها داخلي كلما زرت إسطنبول، وقد كانت زيارتي الأولى لها أوائل الثمانينيات، وكنت عائداً من عاصمة رومانيا



(بوخارست) ثم زرتها مرات عديدة، وكنت أحرص في كل مرة على أن أزور جامع السلطان أحمد، وجامع أيا صوفيا الذي كان أضخم كاتدرائية في العالم أيام كانت القسطنطينية قلب العالم القديم مزدهية بموقعها بين قارتين، وكنت أحب السراح على شاطئ البوسفور حيث تختلط مياه البحر الأسود بمياه بحر مرمرة، وأنا أستعيد في الذاكرة ذلك التاريخ الضخم الذي مرّ على هذه المدينة التي تناولتها أحلام نبوية منذ عهد قسطنطين الذي كلفه حلم روحاني بأن يعيد بناءها، وأن يجعلها عاصمة جديدة للإمبراطورية الرومانية وقد سماها «روما الجديدة- نوبا روم»، ولكن التاريخ سماها باسمه «قسطنطين»، وسماها العرب القسطنطينية، وكان النبي الأعظم محمد صلى الله عليه وسلم قد وعد المسلمين بفتحها، وقد تدافع الخلفاء العرب المسلمون لتحقيق تلك النبوءة، وقد توفى بعضهم على أسوارها، لكن الله منّ على الشاب محمد الفاتح العثماني بأن يحقق تلك النبوءة حين فتحها وسماها «مدينة الإسلام» عام ١٤٥٣م، وأنهى إمبراطورية بيزنطة، وقد بنى العثمانيون حضارة إسلامية خالصة في البلدان التي حكموها، وقد امتدت مملكتهم إلى قلوب أوروبا، فضلاً عن مناطق كبيرة في آسيا وأفريقية، وكانوا قد أنهوا حكم المماليك في سورية في معركة مرج دابق عام ١٥١٦م، وأنهوه في مصر في معركة إمبابية عام ١٥١٧م، وانتهت الخلافة العربية التي كانت شكلية في ذلك التاريخ، وانتقل مركز الثقل من مصر وسورية إلى إسطنبول. ولقد فهمت أن العثمانيين حولوا بعض الكنائس إلى مساجد رداً على ما حدث في الأندلس يوم سقطت

غرناطة عام ١٤٩١م، ولكن أكثر المساجد في إسطنبول بنيتها زوجات الخلفاء، وقد طفت في أنحاء إسطنبول، وتأملت تأرجحها بين موقعيها الشرقي الإسلامي، والغربي الأوروبي، وكان واضحاً أن البهاء الغربي في الحداثة، لم يضاف أي بعد حضاري ذي نكهة متفردة لهذه المدينة التي منحها الإسلام بهاءها الخالد.

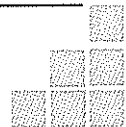
كنت أحب أن أطوف الشوارع وحيداً، في منطقة التقسيم، وفي السفح الذي يؤدي إلى قصر دولما بهاتشي، لأستنشق عبق التاريخ العريق، وقد حرصت في زيارتي لإسطنبول قبل عامين مصطحباً عائلتي، على أن تكون الزيارة عبر مكتب سياحي يتيح لنا برنامج تعرف أعمق إلى المدينة، لاسيما أنني حرصت على زيارة جزر الأميرات وبعض المواقع القريبة من إسطنبول، وكنت أحتاج إلى دليل، وكانت المفاجأة أن أجد هذا الدليل الذي استقبلني في مطار إسطنبول شاباً سورياً يعيش قسم من عائلته في تركيا منذ عقود، أما بقية العائلة فهي في اللاذقية، وكثير من العائلات السورية ما يزال بعضها يعيش في تركيا، وقد تعمقت العلاقة بين العرب وجيرانهم الأتراك بفضل ذلك التاريخ المشترك، والثقافة التي ما يزال الإسلام وسيبقى مصدر قوتها ورسوخها.



### تجديد السياسات الثقافية

وعلي القاسم  
رئيس التحرير

في إطار الاحتفاء بذاكر- جمهورية السنغال- عاصمة للثقافة الإسلامية لسنة ٢٠٠٧م، عقدت المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة في (٢٣ و٢٤) يوليو (تموز) الماضي الاجتماع السابع للمجلس الاستشاري المكلف بتنفيذ الاستراتيجية الثقافية للعالم الإسلامي، والذي يتألف من ١٢/ دولة عربية وإسلامية، من بينها سورية، وأقوم بشرف تمثيلها في المجلس منذ ثلاث سنوات..



لقد طرحت أمام المجلس جملة من المشاريع وخطط العمل المشتركة التي ستقوم «الإيسيسكو» بتنفيذها بعد عرضها وأخذ الموافقة عليها من قبل مؤتمر الوزراء المسؤولين عن الشؤون الثقافية في العالم الإسلامي، والذي سيعقد في شهر تشرين الثاني (نوفمبر) القادم في مدينة طرابلس الغرب، العاصمة الليبية، وأستطيع القول، كمتابع عتيق لعمل «الإيسيسكو» أن هذا المؤتمر سيكون له دوره المهم في مسيرة عمل هذه المنظمة، التي تسعى إلى التعاون في مجالات اختصاصاتها، ودعم الثقافة الإسلامية، باعتبارها المجال الأرحب والأشمل للثقافة العربية، وجعلها محور مناهج التعليم في جميع مراحلها ومستوياته..

لقد تبلور المشروع الثقافي الإسلامي في صيغة «الاستراتيجية» الثقافية للعالم الإسلامي» التي تستوعب في عناصرها وأصولها وأهدافها وغاياتها، الطموح الكبير الذي كان يحدد الرواد البناة الأوائل الذين وضعوا اللبنات الأولى للمشروع الثقافي العربي الإسلامي، وهذه الاستراتيجية، هي ثمرة للتعاون والتنسيق بين «الإيسيسكو» ومنظمة المؤتمر الإسلامي، وهي أيضاً تستوعب التجارب السابقة، وتفيد من الاجتهادات السائدة وتستخلص منها الرؤى والأفكار ووجهات النظر التي تحقق النفع والفائدة، والتي تعبر تعبيراً حقيقياً عن تطلعات الأمة العربية الإسلامية، وعن أحلامها وتصوراتها لعمل الثقافة في مدلولاته الشاملة.

بهذه الاستراتيجية انتقل المشروع الثقافي الإسلامي من طور التنظير والتخطيط والتجريب والاجتهاد في البحث عن الصيغ المناسبة والملائمة، وهي مرحلة طويلة استغرقت تجاربها نحو قرن من الزمن، إلى طور التنفيذ المشترك وهي مرحلة جديدة، جاءت استكمالاً لمرحلة سابقة انطلقت مع تأسيس منظمة المؤتمر الإسلامي في عام ١٩٦٩م، وتبلورت بصورة واضحة

مع إنشاء منظمة «الإيسيسكو» التي كانت وما زالت الإطار المتطور والمعاصر والملائم للمشروع الثقافي العربي الإسلامي، الذي طالما حلم به، وتطلع إليه، وعمل من أجله، كل من نبض قلبه بتغيير حال الأمة العربية الإسلامية من الضعف إلى القوة، ومن التشتت إلى التجمع، ومن التفرقة إلى الوحدة، في إطار حضارة جامعة، وثقافة متجانسة.



مشروع استراتيجية التكافل الثقافي لخدمة قضايا المسلمين التنموية والحضارية، كان من المواضيع المهمة والحيوية التي ناقشتها اللجنة ورفعتها إلى مؤتمر وزراء الثقافة الإسلامي القادم لإقرارها، وقد أعد هذا المشروع ضمن رؤية كلية، وآفاق علمية تحتوي على كل ما هو تكافل لخدمة الثقافة الإسلامية..

الرؤية المستقبلية نحو الغد الزاهر للعالم الإسلامي كانت حاضرة بقوة في هذه الاستراتيجية، فالتكافل واجب ديني بمقتضى تعاليم القرآن الكريم والتوجيهات النبوية، والتكافل يجب أن يستند في صياغته إلى قواعد ضابطة، ويعتمد في تنفيذه على آليات محددة، تملئها شروط إنجاز الغد المنشود الطامح لتحقيق الرقي والتطور والازدهار والرفاهية لشعوب الأمة، وتحديث نظم تربيتها وتطور علومها وتقانتها، وازدهار ثقافتها وفنونها ومحو الأمية فيها بكل أنواعها، والقضاء على الفقر بكل أشكاله، وترشيد العمل العام في الميادين الاجتماعية والتنموية كافة..

التكافل الثقافي في هذه الاستراتيجية، هو أن يتحمل كل قادر نصيبه من المسؤولية في دعم العمل الثقافي الإسلامي في سائر الأقطار الإسلامية، القادر بماله يسهم بالمال، والقادر بعقله وعلمه يسهم بعلمه، والقادر بخبرته يسهم بخبرته، بحيث يساهم الجميع في حماية ثوابت الثقافة العربية الإسلامية من المخاطر التي تواجهها، وفي رعاية تنوعها وتعزيز أنشطتها..

لقد ساهم التكافل عبر تاريخ الإنسانية كله في تحقيق العديد من الإنجازات والمشاريع الثقافية، واستمرار النفع بها بين المجتمعات والشعوب على اختلاف مشاربيهم الثقافية كما يسجل لنا التاريخ بأن أكثرهم إسهاماً هو أقواهم إيماناً بضرورة التكافل والتآزر والتعاون مع الآخر..

وبناء على ما ذهبنا من قول فالتكافل، هو المساهمة المتبادلة بين الناس والمؤسسات والدول في إنجاز مشروعاتهم الحضاري الكلي، والتعاون المشترك بينهم أفراداً وجماعات وهيئات ومؤسسات، بحيث يكون ذو القدرة كضياً بتمكين من دونه لتحقيق مشاريع جماعية ترقى بالمجموعة المتكافلة إلى مستويات راقية من الفعل والأداء، وسقف من الوعي والإدراك، يمكن من بلوغ المقاصد والأهداف المتوخاة ضمن منظور للكون والإنسان والحياة، ويثري جوانب الحوار والتفاعل والتعايش بين مختلف الثقافات والحضارات، في الجوانب الإنسانية والاجتماعية كافة.

وهو بهذا المنظور، يحفز الفرد الفاعل على ترتيب أولويات شأنه، بحيث يقدم العام على الخاص، والمقاصد الكلية على المصالح الفرعية، واستباق الخير، بحيث يكفل الغني الفقير، والقوي الضعيف، والقادر العاجز، والحاضر الغائب، ذو اليسرة ذا العسرة.

وينعت هذا التكافل بالثقافي في حين يصبح هو ذاته ثقافة، أي حين يتشكل لوناً من ألوان التعبير عن الحضارة والرؤية للإنسان والمجتمع، وسمة من السمات الشخصية لهذا المجتمع، وعنصراً رئيساً من عناصر الحركة فيه، وكما يتشكل العلم ثقافة ليصبح تنمية، كذلك التكافل حين يمسي ثقافة تحافظ على الخصوصيات، وتحترم التنوع، وتثري الحوار، وتقوي التعايش، وتدفع بالتنمية إلى مستويات عليا من الإنجاز والأداء، وهذا كله يتجسد فيما نقتصد به «استراتيجية التكافل الثقافي».



إن أهداف التكافل الثقافي، سواء منها العامة أو الخاصة كثيرة ومتعددة، ويمكن تحديد الأهداف العامة في:

- ترسيخ الوحدة الثقافية في العالم الإسلامي، فالوحدة الثقافية تحتاج إلى استمرار التأكيد على الهوية الثقافية وتعزيزها والحفاظ عليها، عبر الاستثمار الجاد والتواصل في المجال الثقافي، والحرص على سيادة المرجعية للقيم الثقافية المشتركة، وإحياء وإثراء الذاكرة الجماعية الثقافية، والوحدة الثقافية لها رسوخ وحضور قوي في الذاكرة الثقافية للأمة، تلك الذاكرة التي هي الضامن والمحفز لتوطيد عرى الاتحاد والتضامن والتكامل بين الأمة الإسلامية، ودوام يقظتها وتنميتها وتقويتها يستدعي المزيد من الجهود لإحلال «التكافل الثقافي» المكانة اللائقة به نظراً لأهميته في تكثيف تلك الجهود وتوطيدها وتطويرها..

- حفظ الثوابت الدينية في صفائها ويسرها، فمواجهة التيارات التي تحاول المس ببتلك الثوابت ونقائها وصفائها تتطلب تكافلاً قوياً ومستمراً، وتشكل الثقافة بمنظورها الشمولي ساحته الأوسع والأشد تأثيراً في العالم الإسلامي.

- تأصيل التنوع الثقافي الإسلامي، وتنشيط مكونات الثقافة الإسلامية، وتثمين قيمها الحضارية المتنوعة والاعتزاز بها ضمن الهوية الذاتية، فالتنوع الثقافي حقيقة اجتماعية، وركن أساس من أركان التعبير الثقافي الإسلامي، ولذلك فهو يحتاج إلى برامج إثراء ومشاريع تخصيص دائمة ومتطورة، من خلال تعاون كثيف، وتكافل متين، ومساندة متبادلة بين مختلف الجهات المسؤولة عن العمل الثقافي في الأمة الإسلامية.

- تعزيز روح التضامن على أسس التعايش والتعاون والتكافل والتآخي.

- تكثيف وتطوير الحوار والتبادل الثقافي بين المسلمين.

- تمكين الثقافة للجميع ومحاربة التهميش الثقافي.
- الحفاظ على الذاكرة الجماعية والاعتزاز بالمخزون الثقافي.
- التعريف بالرموز الفكرية والثقافية في العالم الإسلامي، وهذا يؤدي إلى ترسيخ ثقافة الوحدة والتكافل والتلاحم لدى الناشئة والاعتزاز بالهوية الثقافية الحضارية الإسلامية، والدفاع عنها، والعمل على تحصينها.
- تنمية الصناعات الثقافية في العالم الإسلامي، وهذا يحتاج إلى برامج ضخمة وموارد مالية كبيرة، انطلاقاً من تعبئة الكفاءات وتوظيفها وتوجيهها وتوزيع المسؤوليات عليها..
- تطوير وتنمية السياحة الثقافية، التي تعد الميدان الأمثل لتوحيد الترابط بين الثقافة والتنمية، والساحة الأنسب لتكريس المفهوم الإنساني للتعارف والتعايش بين الشعوب والمجال الأرحب للتبادل الاقتصادي والازدهار التنموي.
- تأهيل الموارد البشرية العاملة في المجال الثقافي فنياً ومهنياً.
- تشجيع الابتكار والإبداع في البلدان الإسلامية.
- تجديد وتوطيد إسهام الثقافة العربية الإسلامية في الحضارة الإنسانية.



تجديد السياسات الثقافية بما يتوافق مع المتغيرات الدولية، كان المشروع الثاني الذي تم رفعه إلى مؤتمر وزراء الثقافة الإسلامي، والهدف منه تعزيز الدراسات الاستراتيجية المعرفية وما يرافعها من خطط وبرامج وإعداد وتأهيل، وهذا يستوجب سياسة معرفية محكمة تتخطى المفهوم التقليدي للتربية والعلوم والثقافة إلى المفهوم العالمي الحديث الذي يجعل من التربية أداة نمو، ومن العلوم مفتاحاً للتقدم والرخاء، ومن الثقافة سبيلاً إلى الرقي والازدهار الحضاري.



السياسة الثقافية، تقتضي وجود رؤية توجهها، ورسالة توّظرها، ومنهجية تقودها، ومرجعيات تؤسسها، وأهداف تجسدها وبرامج تبرزها، لذلك فهي تهدف إلى النهوض الثقافي، وتطوير النسيج التنموي، وتعدد المصادر، ونماء القدرة على التجديد والابتكار والإبداع، واستيعاب المستجدات في شتى حقول العلم والمعرفة، وتقوية الحضور الثقافي في المجالات العالمية، وتعزيز المشاركة في التقدم الحضاري والمعرفي..

الدراسات المستقبلية، تؤكد أن المستقبل سيكون للتربية الوظيفية، وللتعليم المنتج، وللعلم النافع الذي يذلل الصعاب، ويحلّ المشكلات، ويفتح أمام الإنسان آفاق التقدم الاجتماعي والرخاء الاقتصادي، وازدهار الحياة، وللثقافة البانية للإنسان، والمؤسسة للحضارة، والجامعة بين الشعوب على أساس التعايش والتفاهم والحوار الحضاري المتقدم، وهنا يبرز دور رجال الثقافة، فلم يعد مقبولاً أن يقوموا كلما اشتدت الأزمات، بتوجيه النقد، وتضخيم مواطن الخلل، دون الالتفات إلى ما تم إنجازه وتحقيقه في الماضي الغابر، وضرورة العناية به وصيانته وتفعيله من أجل خدمة المستقبل وبناء الإنسان..

تجديد السياسات الثقافية، حافز للإبداع، فهي بضمانها وحمايتها لحرية تداول الأفكار والأعمال، وهيئتها للظروف المواتية لإنتاج وتوزيع السلع الثقافية، وتمكين الثقافات المحلية من امتلاك الوسائل لغرض وجودها، ودعم تطورها، تجعل من المبدعين من أهل الثقافة يتمتعون بمناخ يشجع على الإنتاج والتميز والمساهمة في إقامة صناعات ثقافية قادرة على البقاء والتطور..

وقد ترافق هذا المشروع، مع مشروع آخر لا يقل أهمية، حول استراتيجية تنمية تقانة المعلومات والاتصال في العالم الإسلامي ويهدف هذا المشروع إلى أربعة أهداف:

- الهدف الأول: تأهيل البنى التحتية لتمكين الناس من الحصول على خدمات تقانة المعلومات والاتصال.

- الهدف الثاني: مساهمة قطاع التقانة والاتصال في التنمية الوطنية.

- الهدف الثالث: تعزيز إنتاج محتويات معرفية متعددة الثقافات.

- الهدف الرابع: التفكير من وجهة نظر أخلاقية في مكانة تقانة المعلومات والاتصال في مجتمعاتنا، وشروط الاستفادة منها على المستوى الثقافي والعلمي..

ويعد تعزيز البنى الأساسية من شبكات وبرامج ومعدات هدفاً أساسياً في عملية تنمية التقانة والاتصال في العالم الإسلامي، فوضع بنية تحتية في مجال تقانة المعلومات والاتصال تستجيب لضرورات التقدم في الميدان الاقتصادي والاجتماعي وفي هذا الصدد يعد المشروع التنموي الماليزي في الربط الإلكتروني لقرية «لباريو» مثالياً، فهو يقوم على استعمال الحواسيب وأجهزة الهاتف وأنظمة الربط عبر الهوائيات المقعرة الطرفية، بهدف ربط القرية بالإنترنت، ويفضل هذا المشروع، تمكنت هذه القرية المعزولة التي يبلغ عدد سكانها نحو /١٠٠٠/ نسمة من الخروج من عزلتها والاستفادة من وسائل تقانة المعلومات والاتصال لتحقيق التنمية الاقتصادية والاجتماعية والثقافية لسكانها.

داكار- جمهورية السنغال

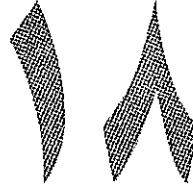
(٢٢-٢٦ تموز ٢٠٠٧م)



# الدراسات والبحوث

- |                         |                                    |
|-------------------------|------------------------------------|
| محمد قجة                | بين المعري والخطيب التبريزي        |
| د. خير الدين عبد الرحمن | محرقة للكاتب والكتاب والمكتبة      |
| د. وليد سراقبي          | الترجمة والترجمة المشوهة           |
| وليد العرفي             | رثاء النفس في الشعر العربي القديم  |
| ياسر الأقرع             | الخطاب الأدبي بين التفسير والتأويل |
| فايزة قوصرة             | السامية والساميون                  |
| محمد عيد الخريوطي       | جليلة بنت مرة الشيبانية            |
| موسى ديب الخوري         | ارتقاء الكائن الإنساني             |
| عبد اللطيف المحرز       | الإنسان في رحاب التصوف الإسلامي    |

# الدِّرَاسَاتُ وَالْبَحُوثُ



## ■ بين المعري والخطيب التبريزي

\* محمد قجة

من تبريز إلى معرة النعمان.. ولقاء قطبين من أقطاب الحضارة الإسلامية  
لزمنا يزيد قليلاً عن السنتين، ولكن الثمار الفكرية لهذا اللقاء كانت كبيرة، وقد  
بقيت على مر الأيام.

نحن في القرن الخامس الهجري.. وأبو العلاء المعري في منتصف عمره مع  
بداية هذا القرن، ويحيى بن علي التبريزي لم يولد بعد، فلقد كانت ولادته عام  
٤٢١ هـ.

\* أديب وباحث في الأدب العربي- رئيس جمعية العاديات السورية  
- العمل الفني: الفنان شادي العيسمي

العدد ٥٢٩ تشرين الأول ٢٠٠٧

صاحب القصة المشهورة بلقائه مع أبي العلاء المعري عام ٤١٨ وحصاره المعرة وخروج أبي العلاء ليشفع لأهل المعرة وقوله ارتجالاً الأبيات المشهورة:

**تغيبت في منزلي برهة**

**ستير العيوب فقيد الحسد**

**فلما مضى العمر الا اقل**

**وحم لروحي فراق الجسد**

**بعثت شقيعاً إلى «صالح»**

**وذاك من القوم رأي فسد**

**فيسمع مني هديل الحمام**

**وأسمع منه زئير الأسد<sup>(٦)</sup>**

وعلى الرغم من مقتل صالح بن مرداس عام ٤٢٠ على يد «الديزيري» ومقتل ابنه كذلك، فإن الدولة المرداسية استمرت في حلب، وخلال الحكم المرداسي كانت زيارة الخطيب التبريزي لمعرة النعمان.

أما على المستوى الإقليمي فقد كانت بلاد الشام تمور بالصراعات بين القبائل العربية مثل: كلب وكراب

ونمير وتسوخ وأسد وتغلب وقشير وطبي وعقيل وغيرهم. إلى جانب الاحتكاك المستمر مع الإمارات الفاطمية في الجنوب وفي الساحل.

وعلى المستوى الدولي كانت هناك الدولة

كانت الساحة المحلية «معرة النعمان» جزءاً من الدولة المرداسية في حلب، وكانت الدولة الحمدانية قد سقطت في مطلع القرن الخامس أمام النفوذ الفاطمي وذلك اعتباراً من ٤٠٦<sup>(١)</sup>.

وفي عام ٤٠٧ عين الحاكم بأمر الله الفاطمي «عزيز الدولة فاتك»<sup>(٢)</sup> والياً على حلب، وكانت للمعري صلات ومكاتبات مع هذا الوالي. وقد حاول عزيز الدولة الاستقلال بحلب واستعان لذلك بالبيزنطيين<sup>(٣)</sup>. لكن محاولته أخفقت وتم قتله غيلةً يوم ٤/٤/٤١٢ بمساعي ست الملك شقيقة الحاكم الفاطمي.

ولم تطل سيطرة الفاطميين على حلب، فقد تحالف ثلاثة من زعماء القبائل العربية في بلاد الشام وثاروا على السلطة الفاطمية وهم:

١- صالح بن مرداس الكلابي، الذي له حلب وما إليها.

٢- سنان بن عليان الكلبسي، الذي له دمشق وما إليها.

٣- حسان بن مفرج الطائسي الذي له فلسطين وما إليها.

ودخل صالح المرداسي حلب في ١٣ / ١١ / ٤١٥ وبدأت مرحلة الدولة الكلابية، وكان بنو مرداس (شيعة إمامية). وصالح هذا هو



البيزنطية التي تحاول استعادة نفوذها، وقد بقيت تزعج بلاد الشام وتعمل على احتلال المدن، كما حصل أيام الحمدانيين ثم المرديسين.

وكان في العالم الإسلامي مع بداية القرن الخامس ثلاث عواصم في كل منها خليفة:

- بغداد العباسية التي تحولت خلافتها إلى رمز.

- القاهرة الفاطمية القوية.

- قرطبة الأموية، في نهايات أيامها، وقد سقطت وقامت على أنقاضها دويلات ملوك الطوائف.

وفي النصف الثاني من القرن الخامس يظهر السلاجقة كقوة كبرى ممتدة من أقصى الشرق حتى البحر المتوسط، وفي نهاية القرن يأتي العدوان الأوروبي الصليبي.

وفي ظل هذا التبعثر كانت الحركة الفكرية في شتى الحواضر الإسلامية نشيطة وقد بلغت ذروة نضوجها،

وكانت معرة النعمان متوسطة الحجم ولكن الصليبيين دمروها حينما دخلوها يوم ٢٤/١/٤٩٢ هـ (٧) وقتلوا أكثر من عشرين ألفاً من سكانها وأحرقوا البيوت والمساجد والكتب والنفائس وسبوا النساء والأطفال وقد استعادها عماد الدين الزنكي في رجب عام ٥٢٩.

ومعرة النعمان تعرف بهذا الاسم نسبة إلى النعمان بن عدي بن غطفان التوخي المعروف بالساطع (٨).

وقد سكنتها قبيلة تنوخ قبل عدة قرون من الإسلام.

أما تبريز التي جاء منها الخطيب التبريزي فيقول عنها ياقوت:

(إنها أشهر مدن أذربيجان، وهي مدينة عامرة ذات أسوار محكمة بالأجر والجص، وفي وسطها عدة أنهار جارئة، والبساتين المحيطة بها والفاواكه بها رخيصة، ولم أر فيما رأيت أطيب من ممشها المسمى بالموصول، وشريته بها سنة ٦١٠ كل ثمانية أمانن بالبغدادى بنصف حبة ذهب، وعمارتها بالأجر الأحمر المنقوش والجص على غاية الإحكام، وكانت تبريز قرية حتى نزلها الرواد الأزدى المتقلب على أذربيجان في أيام المتوكل، ثم إن الوجناء بن الرواد بنى بها هو وإخوته قصوراً وحصنها بسور فنزلها الناس معه. ويعمل فيها من الثياب العبائي والسقلاطون والخطائي والأملس وما يحمل إلى سائر البلاد غرباً وشرقاً. ومر بها التتر لما خربوا البلاد في سنة ٦١٨ فصالحهم أهلها ببذول بذلوها لهم فنجت من أيديهم وعصمها الله منهم. وقد خرج منها جماعة وافية من أهل العلم منهم إمام أهل الأدب أبو زكريا يحيى بن علي الخطيب التبريزي. قرأ عنه أبو بكر الخطيب ومحمد بن ناصر السلمي).

ومن المعلوم أن تبريز أصبحت في القرن

العاشر الهجري قاعدة نشوء الدولة الصفوية وعاصمتها. وغدت محور الصراع الصفوي - العثماني لمدة طويلة وتداولتها أيدي الدولتين عدة مرات.

ومنذ القرن الثالث غدت تبريز واحدة من حواضر الثقافة الإسلامية، وزادها مركزها التجاري أهمية لوقوعها على طريق الحرير الدولي. وكان سكانها مزيجاً من العرب والفرس والترکمان والأذربيجان تجمعهم الثقافة الإسلامية.

#### الخطيب التبريزي<sup>(١٠)</sup>؛

تسرد ترجمة الخطيب التبريزي في عدد كبير من كتب التراجم والتاريخ، وهو أبو زكريا يحيى بن علي بن محمد بن الحسن ابن بسطام التبريزي المعروف بالخطيب التبريزي، وقد أطلق عليه ياقوت لقب «ابن الخطيب» وهذا خطأ. كان أحد الأئمة في النحو واللغة والأدب، حجة صدوقاً ثبتاً. قرأ على الشيخ أبي العلاء المعري وأبي القاسم الرقي وأبي محمد الدهان اللغوي، وسمع الحديث بمدينة صور من الفقيه أبي الفتح سليم بن أيوب الرازي، ومن أبي القاسم السيارى وغيرهم، وروى عنه الخطيب البغدادي وأبو الفضل محمد بن ناصر والجواليقي وسعد الخير الأندلسي. وفي مصر قرأ عليه أبو الحسن بن بابشاذ النحوي. وغادر مصر إلى بغداد

فأصبح أمين خزانة الكتب في المدرسة النظامية وأستاذاً فيها حتى وفاته ٥٠٢ هـ. وكانت ولادته عام ٤٢١.

تروي الكتب التي ترجمت للخطيب التبريزي قصة سفره إلى معرة النعمان وتربطها بسبب طريف، ومفاد هذه الرحلة أن الخطيب التبريزي حصلت له نسخة من كتاب «التهذيب في اللغة» من تأليف أبي منصور الأزهري، فأراد تحقيق ما فيها بإشراف عالم باللغة، فدل على أبي العلاء في معرة النعمان. فجعل الكتاب في مخلاة وحملها على كتفه من تبريز إلى المعرة. ولم يكن معه ما يستأجر به مركوباً. فنفذ العرق من ظهره إليها فأثر فيها البلل، وهي لبعض الوقوف ببغداد، وإذا رآها من لا يعرف صورة الحال فيها ظن أنها غريقة وليس بها سوى عرق الخطيب المذكور. ويروي ابن خلكان أنه وجد هذه الحكاية مسطورة في كتاب «أخبار النحاة» الذي ألفه القاضي الأكرم ابن القفطي الوزير بمدينة حلب (١١).

ويقول ياقوت: إن الخطيب التبريزي انتهت إليه الرئاسة في اللغة والأدب وسار ذكره في الآفاق ورحل الناس إليه. وقد ولي تدريس الأدب بالنظامية وخزانة الكتب بها، كما يقول ياقوت إنه كان يملك (أي ياقوت) نسخة من شرح القصائد العشر بخط التبريزي

نفسه، وهذا الكتاب واحد من مؤلفاته. وتروي كتب التراجم شعراً للخطيب التبريزي، وهو مقل، فلقد كان باحثاً ناقداً شارحاً علامة لغوياً، ولم يكن شاعراً في المقام الأول، ومما يروي له (١٢):

خليلي ما أحلى صبحي بدجلة  
وأطيب منه بالغواة غبوقي  
شريت على الماعين من ماء كرمه  
فكانا كدر ذاتسب وعميق  
على قمري أفق وأرض تقابلا  
فمن شائع حلو الهوى ومشوق  
فما زلت أسقيه وأشرب ريقه  
وما زال يسقيني ويشرب ريقني  
وقلت لبدر التمّ، تعرف هذا الفتى؟  
فقال، نعم هذا أخي وشقيقي  
كما يروي له ابن خلكان بيتين يؤكدان حبه الأسفار، وفيهما يهاجم رجالاً في العراق يبدو أنهم أسأوا إليه (١٣):

فمن يسأم من الأسفار يوماً  
فإني قد سئمت من المقام  
أقمن بالعراق على رجال  
لئام ينتمون إلى لئام  
كما يروي له مساجلات شعرية مع بعض الأصدقاء.



وأبو العلاء كلف بالنحو والصرف والعروض، فكثرت في كتابات الخطيب مسائل الإعراب والتصريف وما يشبهها من المسائل العلمية اللغوية).

ويرى السعيد السيد عبادة في كتابه «أبو العلاء الناقد الأدبي»، (أن التبريزي أحد أئمة اللغة والنحو من أشهر تلاميذ المعري، قرأ عليه بالمعرة حوالي سنة ٤٤٥ لأكثر من سنتين كتباً كثيرة من كتب اللغة، وشيئاً من تصانيفه، لذلك كان أكثر تلاميذه رواية عنه أخذاً منه، وأكثر ما رواه من آرائه النقدية يتصل بضبط الرواية وتحقيقها، وأقله يتصل بتأويل المعنى والتعقب للسابقين)<sup>(١١)</sup>.

وخلال أكثر من سنتين في معرة النعمان استطاع الخطيب التبريزي أن يتقدم صفوف تلاميذ أبي العلاء المعري فيصبح له المكان الأول بينهم، على الرغم من أنه كان في ميعة الشباب اندفاعاً وحماساً ورغبة في العلم، وكان المعري قد تجاوز الثمانين وهو في أخريات أيامه.

ويمكننا وضع الملاحظات التالية على هذه الفترة الزمنية التي قضاها الخطيب التبريزي في معرة النعمان:

١- يعتبر الخطيب التبريزي أن أعظم أستاذ لقيسه في حياته كان أبا العلاء المعري. ويروي الذهبي في كتابه: تاريخ الإسلام،

ترك الخطيب التبريزي مؤلفات في مجالات شتى أبرزها:

١- الشروح المنهجية الرائعة لعدد من أعلام الشعر العربي. ومن ذلك: (١٢)

- شرح حماسة أبي تمام.
- شرح المشكل من ديوان أبي تمام.
- شرح ديوان المتنبي.
- شرح سقط الزند للمعري.
- شرح القصائد العشر.
- شرح مفضليات الضبي.
- شرح المقصورة لابن دريد.
- شرح بانث سعاد.
- شرح لامية الشنفرى.

٢- في مجال الدراسات اللغوية والمنطقية:

- تهذيب (إصلاح المنطق لابن السكيت).
- الملخص في إعراب القرآن.
- تهذيب الألفاظ لابن السكيت.
- الواج في العروض والقوافي.
- شرح اللمع لابن جني.
- مقدمة في النحو.
- مقاتل الفرسان.
- ٣- شعره المتفرق.

الخطيب التبريزي في معرة النعمان يقول طه حسين: (والخطيب التبريزي ينقل أكثر شرحه عن أبي العلاء لأنه تلميذه،

« ومن عجيب حكاياته أن أبا زكريا التبريزي كان يقرأ عليه، فأتاه رسول من عند أهل تبريز، فجاء حلقة أبي العلاء، فسأل عنه، فأخبر أنه غائب في بعض شأنه، فقال له أبو العلاء: ما تريد به. قال جئت برسالة من عند أهله. فقال هاتها حتى نوصلها إليها. قال: أنها مشافهة. فقال: فأسمعناها حتى نوصلها إليه. قال: إنها بالفارسية. قال لا عليك أن تُسمعناها ولا تسقط منها حرفاً، فأوردها عليه. فلما جاء التبريزي أخبر أن رجلاً جاء من تبريز، ومعه رسالة من أهلك. فقال: ليتكم أخذتموها منه، فإني مشوق لما يرد من أخبارهم. فقيل له: إنه قال إنها مشافهة، فتأسف لذلك. فلما رأى أبو العلاء تأسفه قال له: لا عليك، إني سمعتها وحفظتها، ثم أملاها عليه، فجعل التبريزي يضحك مرة وببكي مرة. فسأل أبو العلاء عن ضحكه وبكائه، فقال: تارة تخبرني بما يسرني فأضحك، وتارة تخبرني بما يحزنني فأبكي. »

٥- إن كثيراً من الروايات الشعرية المسندة إلى المعري حول بعض قصائده، إنما رويت عن طريق الخطيب التبريزي وهذه أمثلة منها<sup>(٢٠)</sup>:

- كتب إلي أبو الضياء شهاب بن محمد بن منصور المروزي الشيباني -رحمه الله- من خراسان، أخبرنا عبد الكريم بن محمد بن

(والإسناد إلى السلفي: سمعت أبا زكريا التبريزي اللغوي يقول: (أفضل من رأيته ممن قرأت عليه أبو العلاء)<sup>(١٧)</sup>. وفي المقابل كان أبو زكريا أبرز تلاميذ الشيخ أبي العلاء وأقربهم إليه.

٢- هناك إشارة تتفق عليها كتب التراجم، وقد وردت لدى ياقوت وسبط بن الجوزي والمعري

والصفدي والعباسي والعيني، ومفادها ما يلي (وقد حكى عن أبي زكريا أنه قال: قال لي المعري: ما الذي تعتقد ؟ فقلت في نفسي: اليوم أكشف اعتقاده، فقلت: ما أنا إلا شك، فقال: هكذا شيخك)<sup>(١٨)</sup>.

وهذه الإشارة يراد منها كما هو مألوف الغمز من أبي العلاء وفكره... وهنا إلحاق تلميذه الخطيب التبريزي بذلك.

٣- تتفق كتب التراجم والتاريخ كذلك على قصة تدل على ذكاء المعري المفرط وحافظته، وهي قصة زيارة رجل من أذربيجان إلى معرة النعمان. وقد وردت هذه الحكاية لدى السمعاني وياقوت

٤- والمعري والبديعي والصفدي والسيوطي والعباسي والعباسي المكي والوطواط وابن الأنباري،

وذلك مع اختلافات بسيطة في الرواية. هذه هي الحكاية برواية الوطواط في «غرر الخصائص».

منصور المروزي - رحمه الله - في كتابه بقراءة أبي النصر عليه ونحن نسمع، أنشدنا أحمد بن المبارك بن عبد العزيز الأرجي من لفظه إملاء، أنشدني أبو زكريا يحيى بن علي الخطيب الشيباني، أنشدني أبو العلاء أحمد بن عبد الله بن سليمان المعري، لنفسه، بمعرة النعمان، من شعره:

منك الصدود ومني بالصدود رضا

من ذا عليّ بهذا في هواك قضى

بي منك ما لو غدا بالشمس ما طلعت

من الكتابة أو بالبرق ما ومضا

جريتُ دهري وأهليه فما تركتُ

لي التجارب في ودّ امرئٍ عَرِضا

إذا الفتى ذمّ عيشاً في شبيبته

فما يقول إذا عصر الشباب مضى

وقد تعوّضتُ عن كلِّ بمشبهه

فما وجدتُ لأيام الصبا عوضاً

- ومن رواية التبريزي حول معتقد المعري،

أبيات كثيرة منها (٣١):

ومنه مما أنشدنا أبو علي بن الخلال،

أنبأنا السلفي، أنشدنا أبو زكريا التبريزي

وعبد الوارث بن محمد الأسدي، لقيته بأبهر،

قالا: أنشدنا أبو العلاء بالمعرة لنفسه، قال:

ضحكنا وكان الضحك منا سفاهة

وحقّ لسكان البسيطة أن يبكوا

تُحطّمننا الأيام حتى كأننا

زجاج ولكن لا يعاد له سبك

ومنها هذه الأبيات بما فيها من

إشكال (٣٢):

أنبأتنا أم العرب بنت أبي القاسم، أنبأنا

فرقد الكنتاني سنة ثمانٍ وستمئة، أنبأنا

السلفي، سمعت أبا زكريا التبريزي قال: لما

قرأت على أبي العلاء بالمعرة قوله:

تناقض ما لنا إلا السكوت له

وأن نعوذ بمولانا من النار

يدٌ بخمسٍ مئتين عسجدٌ ودبتُ

ما بالها قطعت في ربيع دينار

سألته عن معناه فقال: هذا مثل قول

الفقهاء: «عبارة لا يُعقل معناها».

قلت: لو أراد ذلك لقال: «تعبد ما لنا إلا

السكوت له»، ولما اعترض على الله بالبيت

الثاني.

٦- قرأ التبريزي على المعري كتابه تهذيب

إصلاح المنطق لابن السكيت، ويشير القفطي

إلى ذلك بقوله (٣٣):

شاهدت على نسخة من كتاب «إصلاح

المنطق» يقرب أن يكون بخط المعريين، أن

الخطيب أبا زكريا يحيى بن علي بن الخطيب

التبريزي، قرأه على أبي العلاء، وطالبه بسنده

متصلاً، فقال له: إن أردت الدراية فخذ عني

ولا تتعدّ، وإن قصدت الرواية فعليك بما عند

غيري.

ونحن ننظر إليه، وهو يتكلم بكلام لم أفهم منه شيئاً. ثم قال في أثناء كلامه مخاطباً لي: ما الذي يحملك على الوقعة في ديني ؟ وما يدريك. لعل الله غفر لي ؟ فخجلت من قوله، وسألت عنه من إلى جانبي، فقال لي أحدهم: هذا أبو العلاء المعري. فابتسمت متعجباً للرؤيا، واستغفرتُ الله لي وله، ولم أعد إلى الكلام في حقه إلا بخير. ومرت على ذلك سنين، فلما كان في سنة خمس وستمئة، أرسلني من كنتُ في صحبته بحلب، إلى القوم المقيمين في جبل بهراء في حصونهم، لإصلاح ما بينهم وبين أمير من أمراء الدولة، يعرف بأحمد بن علي بن أحمد، وكان قد خشي عاديتهم، فلما عدت اجتزت بالمعرة فدخلت للصلاة في جامعها. وعندما شاهدته رأيته قريباً مما رأيته في المنام، فأذكرني من ذلك ما أنسيته على طول المدة، ونظرت فإذا الصفة إلى جانبه الشرقي، وهي قريب مما رأيته، وإذا فيها رجل عليه هيئة الرهبان، ويديه قش يفتله، فقصدته وسألته عما يفعله، فقال: إن هذا الجامع إذا احتاج إلى حصر حصل له النواب هذا البردي، وعلى رهبان الدير الذين أنا منهم عمل ذلك، وقد آلت التوبة إلي، فحضرت لذلك. فعجبت من أمر الرؤيا، وقربها مما رأيته من الصحة بعد حين.

وسألته عن قبر أبي العلاء، فقال: لا

وهذا القول من أبي العلاء يُشعر أنه قد وجد من نفسه قوة على تصحيح اللغة، كما وجدها ابن السكيت مصنف الإصلاح، وربما أحس من نفسه أوفر من ذلك، لأن ابن السكيت لم يصادف اللغة منقحة مؤلفة، قد تداولها العلماء قبله، وصنّفوا فيها وأكثروا، كما وجدها أبو العلاء في زمانه.

وقد روى أبو العلاء، ولم يكن أكثراً. وذلك أنني شاهدتُ بخط ابن كهبار الفارسي، صاحب الخطيب أبي زكريا التبريزي، والآخذ عنه، وكان ذكياً فاضلاً محققاً لما ينقله، حاكياً عن صاحبه في تصنيفه لتهديب غريب الحديث لأبي عبيد.

٧- ويتحدث القفطي عن رأيه في معتقد المعري من خلال منام رآه فيقول:

قال: كنت في سن الصبا، وذلك في حدود خمس وثمانين وخمسائة، أقدم في اعتقاد أبي العلاء، لما أراه من ظواهر شعره، وما ينشد له في المحافل الأدب، قرأيت ليلة في النوم، كأنني قد حصلت في مسجد كبير، في شرفيته صُفة كبيرة، وفي الصفة سل الحصر مفروش من غير نسج، وعليه رجل مكفوف سمين متوسط البياض، ورأسه مائل على جهة كتفه الأيسر، وهو مستقبل القبلة في جلسته، وإلى جانبه طفل، وكأنني فهمت أنه قائده، وكأنني واقف أسفل الصفة، ومعني ناسٌ قليل،

وقال: وأين النثرة من النثرة، والفرقد من الفرقد.

وقال: الساعي في أثره فارس عصي بصير، لا فارس عصا قصير.

وقال: سَعَفُ النخيل، خيرٌ من إسعاف البخيل.

وقال: وأين موضع السيل، من مطلع سهيل.

وقال: إذ ألقىت جارك فحيه، وإن نزح بك الزمن عن حيه.

٩- في مقدمة الكتاب «تهذيب إصلاح المنطق» يروي التبريزي أنه قرأ الكتاب على المعري، وأن المعري كان يكره التكرار في الكتاب (٣٦):

«..فأني لما رأيت ميل أكثر الناس إلى كتاب إصلاح المنطق لأبي يوسف يعقوب ابن إسحاق السكيت، دون غيره من كتب اللغة، لقلّة حجمه، مع كثرة الانتفاع به والاستفادة منه، ولأن أكثر ما يتضمنه اللغة المستعملة التي لا بد من معرفتها والاشتغال بحفظها، ورأيت فيه تكراراً كثيراً في مواضع كثيرة، طال به الكتاب، وكان أبو العلاء المعري والشيوخ الذين قرأت عليهم هذا الكتاب يكرهون منه التكرار الذي فيه».

١٠- وفي شرح ديوان أبي تمام للتبريزي الذي جمع فيه شروحا أخرى للمعري والصولي والمرزوقي

أعرف، ولم أعلم حال المقبرة ومن بها. وبينما أنا معه في الحديث إذ حضر رجلٌ من أهل المعرة يعرف بساطع، قد كنت أعرفه بحلب، قبل ذلك، فسألته عن قبر أبي العلاء، فقصدت إليه، وإذا هو في ساحة من دور أهله، وعلى الساحة بابٌ. فدخلنا إليه، فإذا القبر لا احتفال لأهله به، ورأيت على القبر خبزي قد طلعت وجفت، والموضع على غاية ما يكون من الشعث والإهمال. فزرته وقرأت عنده، وترجمت عليه، واعتذرت إليه مما تقدم، رحمه الله.

٨- ويتحدث التبريزي عن سعة معرفة المعري وقدرته الفائقة على إملاء المعرفة فيقول (٣٥):

وقال التبريزي: كان لأبي العلاء عشرة من الكتاب، يُملي على كل واحدٍ فنوناً غير ما يملي للآخر وهم يكتبون. وله النثر البديع، فمنه:

القول ذهب في الهواء، والقوم غرقوا في الأهواء، وإذا حاق القضاء، ضاق القضاء، ونعم النساء المفتزلات، وأبعد الله المتغزلات. الأول: من الغزل، والثاني: من الغزل.

وقال: قبض ما شاء وبسط، وأقسط وما قسط.

وقال: الق مقادير الله وتلق وحلق لفظك ولا تختلق، وأضئ بالمعروف واثلق، وأطلق يمينك فغداً تتطلق.

وعلى ما ذكره أبو القاسم الحسن ابن بشر الأمدي في معاني شعره، وما ذكره أبو بكر محمد بن يحيى الصولي، وما وقع إلي مما روي عن أبي علي المعروف بالقالي وغيره من شيوخ المغرب.

١١- وكذلك في شرح ديوان الحماسة، يذكر التبريزي رأي أستاذه المعري في بعض القضايا الشعرية واللغوية، وهو المنهج نفسه الذي اتبعه التبريزي، فيقول في كتابه (٢٨):

### هلالان حمالان في كل شتوة

من الثقل ما لا تستطيع الاباعر

أي هما في الاشتهار والانتفاع بمكانهما بمنزلة هلالين، ويتكلفان في كل جذب ومحل من الأثقال والأعباء ما لو صارت إجراماً لعجز عن النهوض بها وتحملها البعران. هذا قول المرزوقي. وقال النمري: أي هذان الرجلان يحملان من أعباء المغارم، وأثقال الصنائع، ما لو أنه يوزن لم تستطع حمله الإبل، وهي أثقل الحيوان حملاً، وأكثره صبراً.

وقال أبو العلاء: قد تأول النمري له معنى قد يجوز مثله، ولكنه بعيد، وإنما ينبغي أن يُحمل الشيء على ما كثر، وذلك انه ذهب إلى أن هذين الممدوحين يحملان من قرى الاضياف ومن نحر الإبل، ما لا يستطيعه الاباعر، أي أنها لا تقوى عليه، لأنه يهلكها، وهذا مجانس قولهم:

وسواهم. يقول التبريزي في مقدمة هذا الشرح (٢٧):

« وقال أبو العلاء أحمد بن سليمان التوخي المعري في كتابه المعروف بذكرى حبيب: إنما أغلق شعر الطائسي أنه لم يؤثر عنه، فتأقلته الضعفة من الرواة، والجهلة من الناسخين، فبدلوا الحركة بالحركة، فأوقعوا الناظر بما جنوه في أم أدراس وتغلس، وغيروا بعض الأحرف بسوء التصحيف، فغادروا الفهم خابطاً في عشواء، لأن تغيير الضمة إلى الفتحة والكسرة يُتشب عنه إلباس، تُقرن به بلادة وانتكاس. وهو ما ذكره أبو العلاء، لأن في شعره صنعة لا يكاد يخلو منها مواضع مشكلة، تصعب على كثير من الناس، لا سيما على من لا يستأنس بطريقته، فيقع لذلك فيه خلل، لأن شعر غيره يقرب متناوله، ويسهل على القسائر التوصل إلى معرفة معانيه وأغراضه..»

«وذكر أبو العلاء في هذا الكتاب الأبيات المشكلة من شعر أبي تمام متفرقة. وأنا إن شاء الله أكتب شعره من أوله إلى آخره وأذكر من غريبه وإعرابه ومعانيه وأخباره ما لا بد منه، وأشير إلى ما ذكره أبو العلاء من الأبيات المشكلة في مواضعها، وإلى ما ذكر أبو علي أحمد بن محمد بن الحسن المرزوقي في كتابه المعروف ب(الانتصار من ظلمة أبي تمام)،

(ج ٢) ص ص ٤٩، ٥٦، ٦٣، ٦٧، ٨٦، ٨٧،  
١٢٧، ١٢٤، ١٨٧، ١٩٣.

(ج ٣) ص ص ٤، ٣٣، ٣٨، ٤٠، ٤٢، ٤٣،  
١٧٦.

(ج ٣) ص ص ١٧٦، ١٨٤، ١٨٦، ١٨٧.  
كما يذكر التبريزي في هاتين الصفحتين  
الأخيرتين نصاً لأبي العلاء يعدد فيه البحور  
الشعرية التي نظم عليها أبو تمام.

إن فهرست المكتبة الخديوية (ج ٤، ص  
٢٦٩ من الطبعة المؤرخة ١٣٠٧) يشير إلى  
وجود مخطوطة بعنوان شرح ديوان الحماسة  
لأبي العلاء يحمل تاريخ ٦٤٥هـ، مع هذه  
الملاحظة: «رواية أبي زكريا يحيى بن علي  
الخطيب التبريزي عنه في رجب ٤٤٥ هـ» مما  
لم يذكره كتاب سيرة أبي العلاء. فهل اعتبره  
بعضهم شرحاً لأبي العلاء نفسه لأنه قدم  
لتلميذه التبريزي بعض الملاحظات على ما  
جاء في ديوان الحماسة.

١٢- ولعل أبرز علاقة بين المعري  
الأستاذ والتبريزي إنما تكمن في شرح سقط  
الزند، الذي قام به التبريزي خير قيام، ويعتبر  
أفضل الشروح لهذا السفر الشعري العظيم،  
إلى جانب الشروح الكثيرة الأخرى، وأبرزها  
شرح البطليوسي (٤٤٤ - ٥٢١) والخوارزمي  
(٥٥٥ - ٦١٧). وكان المعري قد شرح ديوانه  
تحت مسمى «ضوء السقط» وقام التبريزي

«بنو فلان ظلامون للجزر»، قال ابن  
مقبل:

عاد الأذنة في دار وكان بها  
هُرَّت الشقاشق ظلامون للجزر  
أي أنهم يعقرونها كثيراً، فكان ذلك ظلم  
لها، ونحو ذلك قول الآخر:  
قتيلان لا تبكي المخاض عليهما  
إذا شبعت من قرمل وأفان  
أي كانا يعقرانها، فلما قُتلا لم تبك  
عليهما.  
فلا تعدلسن عما ذكره أبو العلاء إلى  
غيره.

ويحصي كتاب «مصادر دراسة المعري»  
لمصطفى صالح المواضع التي ورد فيها المعري  
في كتاب شرح الحماسة للتبريزي. ويرى أن  
ذلك يدل على احترام التبريزي لأستاذه  
المعري. ويرد ذلك في الكتاب على النحو  
التالي (٢٩):

يضمن المؤلف كتابه شروحاً وملاحظات  
لشيخه أبي العلاء، بمناسبة كلمة (مصدرها،  
اشتقاقها، معناها) أو بيت، أو الرواية  
الصحيحة لبيت أو لعدة أبيات. وهكذا يرد  
اسم أبي العلاء في صفحات الكتاب كما  
يلي:

(ج ١) ص ص ١٢٨، ١٢٦، ١٥١، ١٦٣،  
١٦٦، ١٧٧، ١٨٨، ١٨٩، ١٩١، ١٩٢، ١٩٤،  
١٩٧، ٢٠٧، ٢٣١، ٢٣٣.

فشبّهه (به)، وما أمره فيه سماه «ضوء السقط. غير أنه وقع فيه تقصير من جهة المستملى، وذلك أنه استملى (معنى) بعض أبيات منه، وأهمل أكثر المشكلات.

ويتضح منهج التبريزي في شرح سقط الزند وهو المنهج نفسه تقريباً في بقية شروح التبريزي للدواوين والفضليات والحماسة. فهو كلفوي يعمد أولاً إلى ذكر الغريب من الألفاظ فيشرحه بإسهاب وتفصيل ويمثل له. ثم يشرح ما أراده المعري في شعره، ثم يدي هو برأيه.

وهو في البداية يورد شيئاً من مقدمة المعري لكتابه ثم يشرح هذه المقدمة. وهذا العمل نموذج لعمله عموماً في شرح سقط الزند ومن هذه المقدمة (٢٢):

قال أبو العلاء:

قد علم الله، جلّت عظمته، أن أحب الكلام إليّ ما ذكر به الله، عزّ سلطانه، وأثني به عليه. وإذا تكلمت بكلمة لغيره، عددها من غيب وغيب، تزيد الغصن الشائك من الابن. وأنا شيخ

مكذوب عليه، يظن بعض العامة أنني من أهل العلم وأنا من أهل الجهالة نظير الحلم، ويخالني ديناً، ولم يزل تقصيري مبيناً، ويحسبني نمرّ ذا يسار، وإن قضيت الزمن بالإعسار، وأقل ما يلحقني من ذلك أن يلتبس

بتأليف كتاب سماه «الإيضاح في سقط الزند وضوئه» (٢٠)

١٢- ويقول في مقدمته إن المعري كان يكره أن يقرأ عليه سقط الزند لأنه مدح نفسه فيه.

ومما ورد في المقدمة (٢١):

الحمد لله حمد الشاكين، وصلواته على سيدنا محمد النبي وعلى آله الطاهرين. وبعد، فإني لما حضرت أبا العلاء أحمد بن سليمان التتوخي المعري، رحمه الله، قرأت عليه كتباً كثيرة من كتب اللغة وشيئاً من تصانيفه، فرأيت يكره أن يقرأ عليه شعره في صباه الملقب بـ «سقط الزند». وكان يغيّر الكلمة إذا قرأت عليه شعره ويقول معتذراً من تأييه وامتناعه من سماع هذا الديوان: «مدحت فيه نفسي، فأنا أكره سماعه»، وكان يحثني على الاشتغال بغيره من كتبه، كلزوم ما لا يلزم،

وجامع الأوزان، والسجع السلطاني، وغير ذلك. ثم اتفق بعد مفارقتي إياه أن بعض أهل الأدب سأله أن يشرح له ما يشكل عليه من سقط الزند فأملى عليه الدرعيات.

وكان قد لقب هذا الديوان بسقط الزند «، لأن السقط أول ما يخرج من النار من الزند،

وهذا أول شعره وما سمح به خاطره،



ففي شرح البيت ذي الرقم ٢١ يقول:

**يفادرن الكواعب حاسرات**

**ينلن من العداة من استنالا**

التبريزي: أي إن هذه الخيل تصيب الرجال، وتقع بهم النساء، فيندبنهم ويقمن النياحة عليهم حاسرات، أي بإديات الوجوه، لأن من شأن المرأة المخدرة أنها إذا أصيب زوجها أو قريبها برزت عن الحجاب، تدبه سافرة الوجه، كتقوله:

**قد كنّ يخبان الوجوه تستراً**

**فاليوم حين يسدون للنظار**

وقوله: «ينلن من العداة من استنالا» أي إنهن صرن من السذل والضعف وعدم المنعة بحيث لا يدافعن عن أنفسهن، فمن طلب منهن شيئاً أثلنه أي أعطينه.

قال: الكواعب: جمع كاعب، وهي التي كعب ثديها وأي صار مثل الكعب، يقال: كعب وتكعب ثديها. ويسار الكواعب، مذكور في الشعر، ذكره الفرزدق في قوله:

**فها أنت إن ماتت أتانك راكب**

**إلى آل بسطام بن قيس فحاطب**

**ولو مثلك اختار الدنوؤ إليهم**

للاقي (الذي لاقي) يسار الكواعب

وكان الفرزدق خطب امرأة من ولد بسطام بن قيس، وهي «حدراء» التي ذكرها في قوله:

منى الأضعف فعال الغني، وإذا ظهرت المعجزة وصفني بلثيم دني. وإذا نطقت بألفاظ ليست لله فإنما أنا كما قيل في المثل: «مكره أخوك لا بطل». وهذا أوان الشبية، فكيف إذا أخلقني العصر إخلاق السببية و«رب كلمة تقول دعني»، «والسيل يضطرك إلى المعطشة».

ذكر ما في المقدمة من غريب

الغبين، في الشراء والبيع، يقال: غبنته أغبته غبناً. والغبن، في الرأي. والغصن الشائك: الكثير الشوك. والأبن جمع ابنة وهي العقدة. والحلم: الصديق. ومعنى قوله «من الجهالة نظير الحلم»، أي يظنون أنني من أهل العلم، حين كآني حالمت الجهل، لاشتماله علي.

وقولهم في المثل: «مكره أخوك لا بطل» أصله أن نعامة، واسمه بيهس لما قُتل إخوته قال لخاله أبي حنش: أخرج بنا إلى موضع كذا ركضاً، فأبني رأيت ظباءً، وكتمه ما يريد، وهو يريد الموضع الذي قُتل إخوته في غار (فيه).

ويتضح منهج التبريزي في شرح سقط الزند من خلال هذا المثال في شرح قصيدة أبي العلاء المعري الأولى في سقط الزند وهي اللامية التي مطلعها:

**أحن وخذ القاص كسفت حالا**

**ومن عند الظلام طلبت مالا**

عزفت بأعشاشٍ وما كدت تعترف

وأنكرت من حدراء ما كنت تعرف

وهي حدراء بنت زيق بن بسطام بن قيس الشيباني أحد فرسان العرب الثلاثة، وهم عامر بن الطفيل الكلابي، وعتبة بن الحارث بن شهاب أحد بني يربوع بن حنظلة بن زيد مناة بن تميم، وبسطام بن قيس بن مسعود بن خالد. فلما طالبهم الفرزدق بدفع حدراء إليه دفعوه عنها، ويقال إنهم كذبوه في ذلك مخافة أن يهجوهم جرير.

وكان من حيث يسار الكواعب أنه كان عبداً لرجل من العرب، ولذلك الرجل بنات حسان، فجعل يتعرض لهن، فقلن: إنا نريد أن نبخرك بمجمر، أي عود، فأمكننا من ذلك. فأعدن له موسى ليخصينه، فلما كشف لهن عن سواته عدون عليه فخصينه. وفي الحديث أنهن قلن: «يا يسار، اشرب لبن العشار، ولا تعرض لبنات الأحرار»، فلم ينته لما قلن له.

وقوله «فخاطب» يحمله بعض الناس، لأن الخفض بعيد. وقال قوم: أراد: فهي أنت راكبٌ إلى آل بسطام وآل قيس يصلح أن يخاطب إليهم.

قال أبو العلاء رحمه الله: والذي أذهب إليه أن قوله: «فخاطب» أمر لجرير، من قولهم: خاطبهم يخاطبهم خطاباً، كما تقول

للرجل إذا لمته على الشيء فسكت: تكلّك: أي هات حجتك على ما فعلت.

و«يفادرن الكواعب»، أي يتركن، وحاسرات: جمع حاسرة أي قد كشفت وجهها. قال الربيع بن زياد في مالك بن زهير:

من كان مسروراً بمقتل مالك

فليات مأتمنا بوجه نهار

يجد النساء حواسراً يبكينه

يندبن قبل تبلج الأسحار

وقال آخر، أنشده الأشانداني:

اسأل خليدة عن أبيها غدوة

بالسي هل ركب (الأغر) الأشقرا

فراأت أمار حذارها فسرت لهم

حمرء عن خضل الجوانب أحمرأ

السي: موضع، وقيل: كل مكان مستو فهو سي أو الأغر الأشقر كالدم، أي هو أشقر في لونه، وأغر بالزيد الذي يعلوه، لأنه أبيض. وأمار حذارها: علامته. فسرت لهم، من قولهم سرى ثوبه، وسرت المرأة خمارها عن وجهها، إذا كشفته. وحمرء، يعني مقلة حمرء. ويعني بخضل الجوانب: وجهها، لأنه قد خضل بالدمع،

أي ابتل. وأحمر، من صفة الوجه، أي هي امرأة جميلة وجهها في حمرة.

وقوله: «ينلن من العداة من استنالا»

يعني من طلب منهن شيئاً أنلنه، أي قد ذلن.

« وأما هذان الإمامان، أي التبريزي والابهرري، فمن أجلاء من رأيتهم من أهل الأدب، والمتبحرين في علوم العرب، ولأبي العلاء انتماؤهما، وفي العربية اعتزأؤهما، وقد أقاما عند برهة من الزمن للقراءة والأخذ عنه والاستفادة منه. ويضيف ابن العديم حول رأي التبريزي بأستاذه المعري فيقول<sup>(٢٤)</sup>:

في ذكر اضطلاعهم بالعلم والأدب، ومعرفته باللغة ولسان العرب أخبرنا أبو اليمن زيد بن الحسن الكندي، فيما أذن لنا فيه، وقد قرأت عليه غير ذلك، فقال: أخبرنا أبو السعادات هبة الله بن العلوي، المعروف بابن الشجري، قال حدثني أبو زكريا التبريزي قال: ما أعرف أن العرب نطقت بكلمة ولم يعرفها المعري. ولقد اتفق قوم ممن يقرأ عليه، ووعوا حروفاً، وألفوها كلمات، وأضافوا إليها من غريب اللغة ووحشيتها كلمات أخرى، وسألوه عن الجميع على سبيل الامتحان، فكان كلما وصلوا إلى كلمة مما ألفوه ينزعج لها وينكرها ويستعيدها مراراً، ثم يقول دعوا هذه. والألفاظ اللغوية يشرحها ويستشهد عليها، حتى انتهت الكلمات. ثم أطرق ساعة مفكراً ورفع رأسه وقال: كأني بكم وقد وضعت هذه الكلمات لتمتحنوا بها معرفتي، وثقتي في روايتي. ووالله لئن لم تكشفوا لي

ويتضح من شرح هذا البيت النموذجي منهج التبريزي المستفيض في كل أعماله الأخرى.

وسمات هذا المنهج هي:

١- الشرح اللغوي الدقيق للمفردات:

- الكواعب: ج كاعب والتي كعب ثديها أي

صار مثل الكعب.

- يغادرن: أي يتركن.

- حاسرات: ج حاسرة أي كشفت وجهها.

٢- شرح المعنى بتفصيل مدرسي واسع.

٣- استخدام الأمثلة من الشعر السابق،

كاستخدامه شعر الفرزدق. وشرحه هذا الشعر، وحديثه عن الأسماء التي وردت فيه مثل «حدراء» ونسبها وقصتها.

٤- يورد تعقيب المعري على شاهد

الفرزدق. وهذا دليل على أن التبريزي كان

يقرأ شرحه على المعري ويستتير برأيه. ومثال

ذلك قوله نقلاً عن المعري: فخاطب: أمر

لجرير.. إلخ.

٥- تتضح في الشرح الجوانب الموسوعية

لدى التبريزي لغوياً وناقداً ومعلماً وعالماً.



ومن طرائف العلاقة بين المعري وتلميذه

التبريزي ما يرويه ابن العديم في كتابه

«الإنصاف والتحري» ومن ذلك<sup>(٢٥)</sup>

مدة مُقامي عنده للقراءة، وأتوفر بذلك على الاشتغال، ويتفرغ بالي للاستفادة، ويترفه خاطري، ولا يكون لي شغلٌ غير ما أنا بصدده. فأخذ الشيخ أبو العلاء الصرة منه، ووضعها عنده وتقدم إلى وكيله، وأجرى للخطيب ما تدعو إليه حاجته، فتناول ذلك مدة مقامه بمعرة النعمان، وهو يظن أنه من ذهبه الذي دفعه إلى الشيخ. فلما أراد الانصراف ودّع الشيخ أبا العلاء، فدفع إليه صرته بعينها. فقال الخطيب للشيخ: ما ظننت أنك تفعل هذا، ولا أردت التثقيب عليك بغير الاستفادة من علمك، وعرض له بأخذه.

فقال الشيخ: قد كان ذلك، ولا سبيل إلى ردّ هذه الصرة عليّ، وهذا ذهبك بعينه، فأخذه الخطيب

وانصرف، رحمهما الله تعالى، وكان الخطيب فقيراً محتاجاً.

الحال، وتدعوا المحال، وإلا فهذا فراق ما بيني وبينكم. فقالوا له: والله الأمر كما قلت، وما جانبت ما قصدناه. فقال: سبحان الله والله ما أقول إلا ما قالته العرب، وما أظن أنها نطقت...

ومن أجمل هذه الطرائف ما يرويه ابن العديم حول نفقة إقامة التبريزي في معرة النعمان<sup>(٣٥)</sup>:

وأخبرنا القاضي شهاب الدين أبو المعالي أحمد بن مدرك بن سعيد بن مدرك ابن سليمان، بأثره على المعريين، أن الخطيب أبا زكريا التبريزي قدم على الشيخ أبي العلاء، وأقام عنده مدة يقرأ عليه، وأعطاه الخطيب صرة فيها ذهب وقال له: أوتر من الشيخ أن يدفعها إلى بعض من يراه وليشتري لي

بها خبزاً ولحمًا، وما تدعو حاجتي إليه، ويجري ذلك عليّ في كل يوم، لأتناوله

### هوامش

- ١- ابن العديم، زبدة الحلب ١ / ١٨٨، دار الكتاب العربي - دمشق ١٩٩٧.
- ٢- ابن العديم، زبدة الحلب ١ / ١٩٢، دار الكتاب العربي - دمشق ١٩٩٧.
- ٣- ابن الأثير، الكامل في التاريخ ٧ / ٣٠٤، دار الكتاب العربي - بيروت ١٩٨٣.
- ٤- ابن العديم، زبدة الحلب ١ / ١٩٦.
- ٥- ابن العديم، زبدة الحلب ١ / ٢٠٣.
- ٦- المعري، اللزوميات، ٥٣٤، دمشق ١٩٨٦.
- ٧- ابن العديم، زبدة الحلب ١ / ٣٥٥.
- ٨- ياقوت، معجم البلدان، ٥ / ١٥٦.
- ٩- ياقوت، معجم البلدان، ٢ / ١٣.
- ١٠- ابن الحنبلي، شذرات الذهب، ٤ / ٥.
- ابن الأثير، الكامل، ١٠ / ١٦٧.
- السيوطي، بغية الوعاة، ٤١٣.
- ابن الجوزي، المنتظم، ٩ / ١٦١.

- ١٩- القفطي، إنباه الرواة، ص ٥٠، تعريف القدماء.
- ٢٠- الذهبي، تاريخ الإسلام، ص ١٩٣ تعريف القدماء
- ٢١- الذهبي، تاريخ الإسلام، ص ١٩٥ تعريف القدماء
- ٢٢- القفطي، إنباه الرواة، ص ٥١، تعريف القدماء.
- ٢٣- القفطي، إنباه الرواة، ص ٥٢ - ٥٣، تعريف القدماء.
- ٢٤- سبط بن الجوزي، مرآة الزمان، ص ١٥٥، تعريف القدماء.
- ٢٥- التبريزي، إصلاح المنطق، ص ٣٥٤، تعريف القدماء.
- ٢٦- التبريزي، شرح ديوان أبي تمام، ص ٣٧٥، تعريف القدماء.
- ٢٧- التبريزي، ديوان الحماسة، ص ١٨٠.
- ٢٨- مصطفى صالح، مصادر دراسة المعري، ص ٢٨ - ٢٩.
- ٢٩- مصطفى صالح، مصادر دراسة المعري، ص ٢٩.
- ٣٠- التبريزي، شرح سقط الزند، ص ٣.
- ٣١- التبريزي، شرح سقط الزند، ص ٤ - ٥.
- ٣٢- التبريزي، شرح سقط الزند، ص ٥٢ - ٥٣.
- ٣٣- ابن العديم، الإنصاف والتحري، ص ٥٢٠.
- ٣٤- ابن العديم، والإنصاف والتحري، ص ٥٦٩ - ٥٧٠.
- ٣٥- ابن العديم، الإنصاف والتحري، ص ٥٧٦.
- ابن خلكان، وفيات الأعيان، ٦ / ١٩٣ .
- ياقوت، معجم الأدباء، ١٩ / ٢٨ .
- ١١- ابن خلكان، وفيات الأعيان، ٦ / ١٩٣ .
- ١٢- ابن خلكان، وفيات الأعيان، ٦ / ١٩٣ .
- ١٣- ابن خلكان، وفيات الأعيان، ٦ / ١٩٤ .
- ١٤- الزركلي، الأعلام، ٨ / ١٥٧ .
- ياقوت، معجم الأدباء، ١٩ / ٢٨ .
- شوقي ضيف، الجزيرة والعراق وإيران، ٢٩٣ .
- ١٥- طه حسين، تجديد ذكرى أبي العلاء، ص ٦، القاهرة ١٩٦٣ .
- ١٦- السعيد السيد عبدة، أبو العلاء الناقد الأدبي، ص ٧٦، القاهرة ١٩٨٧ .
- الذهبي، تاريخ الإسلام (تعريف القدماء) ص ٢٠٠ .
- ١٧- ياقوت معجم الأدباء (تعريف القدماء) ص ٧٧ .
- سبط بن الجوزي، مرآة الزمان، (تعريف القدماء)، ص ١٤٤ .
- العيني، عقد الجمان (تعريف القدماء)، ٣٢٥ .
- الصفدي، نكت الهميمان (تعريف القدماء) ٢٨٩ .
- ١٨- الوطواط، غرز الخصائص، (تعريف القدماء) ٤٠٢ .
- وكل ذلك: البديعي ٤٢٤ .
- والسماعي ١٣ .
- وياقوت ٨٠ .
- والصفدي ٢٢٤ .
- والسيوطي ٢٦٤ .



### ■ محرقة للكاتب والكتاب والمكتبة...!

\* د.خير الدين عبد الرحمن

لم يكن أمراً عادياً أن أول كلمة أنزلها الوحي على النبي محمد (ص) هي خطاب الخالق عز وجل، ولنا من بعده: (اقرأ). تكررت نفس الكلمة في خطاب الله عز وجل لكل فرد من أفراد البشر يوم القيامة: (اقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيباً). لعل هذا ما جعل شيخ الصوفية محي الدين بن عربي يختزل العالم بأسره كتاباً، إذ اعتبر أن العالم كتاب تكويني.

\* أديب ويبحث في التراث العربي (سورية).  
العمل الفني: الفنان زهير حسيب.

على العراق خصوصاً عندما بنى هولوكو  
مآذن من الجماجم، وأحال مياه النهر سوداء  
لكثرة ما ألقى فيها من الكتب! لقد بكى ابن  
الأثير حتى بلل مخطوطاً كان بين يديه، وتمنى  
لو أن أمه لم تلده كي لا يرى ما رأى عندما  
اجتاح هولوكو بغداد . واستشرف ابن خلدون  
ما تعيشه أمتنا اليوم من موات وانهايارات  
وإذلال، بعدما عايش المقدمات في التعاجز  
الذليل أمام اجتياح تيمورلنك، بحيث تصرف  
أبناء الأمة المغيبين عن الوعي كقطيع تسعى  
كل دابة فيه للنجاة بجلدها غير آبهة بمصير  
أخواتها.. كانت النتيجة المنطقية آنذاك  
تكرار مثل ذلك المشهد الموغل في المهانة،  
عندما اصطف مئات إلى جدار مستسلمين  
تماماً، وراح جندي من الغزاة يقطع رؤوسهم  
واحداً إثر الآخر، إلى أن كلت يد الجلاد  
فسقط السيف من يده، وإذ يمن كان الدور  
في قطع الرأس قد وصل إليه ينحني ويرفع  
السيف عن الأرض ثم يعيده بأدب جم إلى  
يد الجلاد المتعبة، فهوى السيف على عنق  
ذلك الرجل /النعجة، ومضى الجلاد يكمل  
حفلة الذبح!

مثله فعل الفيلسوف الايرلندي جورج باركلي  
(١٦٤٨-١٧٥٣) الذي رأى العالم لغة رمزية لم  
يستطع أحد حل رموز شيفرة حروف أبجديتها  
بعد . سار على نفس النهج الكاتب الأرجنتيني  
المبدع خورخه لويس بورخيس مهايما  
بين العالم والكتاب، إذ رأى العالم مجرد  
كتاب كبير، فضاء بلا حدود . كما رآه مكتبة  
ذات عدد لا ينتهي من القاعات السداسية  
المسيجة لا نهاية لطوابقها العلوية والسفلية،  
تتوسط كلاً منها بئر واسعة للتهوية، مكتبة  
لا نهائية، مضيئة، جامعة للمعارف قاطبة،  
خالدة خلود الكون، ليس بين كتبها كتابان  
متطابقان، الإنسان فيها أمين مكتبة عابر  
ضئيل (بورخيس، مكتبة بابل). كما رأى كل  
ظاهرة مادية أو عقلية ذات معنى في عالمنا  
كتاباً مكتوباً بحروف لم نكتشف بعد كنه  
رموزها، فجميع الأشياء والأحداث والتواريخ  
والصور والعلامات حروف أبجدية كتاب  
العالم اللامتناهي في بدايته، اللامتناهي في  
نهايته.. (بورخيس، كتاب الرمل).



لاذ المؤرخ العريسي ابن الأثير بالرواية  
والرمز ليدون ما يشاهده من سطو مغولي



كيف يمكن  
حماية مجتمعنا  
بغير فعل واع  
لقوة من داخله؟  
اعتدنا أن  
نتناقل ونكرر  
تقديم نموذج  
صارخ لوحشية  
وتخلف هولاء  
وجيشه بالبكاء  
حسرة على مئات  
آلاف الكتب  
والمخطوطات  
التي ألقيت  
في مياه نهري  
الفرات ودجلة  
فسالت المياه

ما نراه فيهم من وحشية وتخلف ونزوع للقتل  
والدمير، فلذلك النقاش مقال آخر. ولئن  
اعتدنا أن نستذكر مجزرة هولاء في بغداد  
ونحني عليه باللائمة كلما جاء ذكر ثروة  
أجدادنا من الكتب والعلوم، فتتضي العدالة  
والحقيقة أن لا تغفل حقيقة وقائع نبه إليها  
دمحمد عمارة وآخرون، يتحمل أجدادنا

الغزيرة سوداء أياماً، بعدما تلونت بجبر  
انتزعت عن الورق فذاب فيها مبدداً الكلمات  
والأفكار. لسنا هنا في وارد مناقشة أسباب  
جعلت أحفاد المغول والتتار اليوم يعتبرون  
هولاء وتيمورلنك وجنكيز خان من أعظم  
أبطالهم ومصالحهم وبناء حضارتهم، بعكس



تواصلت في نفس الفترة هجمات على مدارس وكليات جامعية وعلماء في بغداد، فالتحق مئات العلماء والأساتذة والطلبة بالآلاف من زملاء حصدتهم القتل الذي يرعاه الغزاة ويستمتعون بانتشاره. ثم جاء انفجار سيارة مفخخة في مطلع الشهر اللاحق، وتحديدًا يوم ٢٠٠٧/٣/٥م، في مقهى الشابندر، قرب مقر التجمع الثقافي العراقي في شارع المتبسي في قلب بغداد، بينما اشتد ازدحام الباحثين عن الكتب، فجدد هذا التفجير المهانة التي أحققها مغول هولوكو بالإنسانية عندما بددوا نتاج آلاف المفكرين والمبدعين في مياه الرافدين. تضرع شارع المتبسي، آخر معقل مثقفي بغداد بدماء ٦٨ قتيلاً وجريحاً واختلطت أوراق الكتب المتناثرة بالدماء والجلث المتفحمة على جانبي الشارع، فيما كانت النار تلتهم مكتباته التاريخية: يعود الشارع إلى أواخر العصر العباسي، عندما كان يدعى «درب زاخا» واشتهر منذ ذلك بازدهار مكتباته ومؤسساته الثقافية العريقة مثل مدرسة «الأمير سعادة الرسائلي» و«رباط أرجوان» وقد أطلق على الشارع اسم المتبسي عام ١٩٢٢م. نقل الإعلام قول مسؤول مزاد

وزرهما. إذ أمر الخليفة العباسي المستجد بالله مثلاً سنة ١١٥٠م، أي قبل ولادة جنكيز خان بل وأبيه أيضاً، وتحديدًا قبل مئة وسبع سنين من سقوط بغداد تحت سيوف هولوكو ونيرانه، بإحراق الكتب العلمية في بغداد. كما أمر المنصور بإحراق كتب ابن رشد في أواخر القرن الحادي عشر (د. محمد عمارة، التراث في ضوء العقل، القاهرة، ص ٢٨٨-٢٨٩).

وهنا نلح على التساؤل: ألا يقتضي المنطق، ومثله العدالة واحترام الحقيقة ومحاسبة الذات، أن لا نستخدم معايير مزدوجة إزاء جرائم لطالما هاجمنا مرتكبيها، وبالتالي أن ندمغ من يرتكب مجازر بحق الكتب والمكتبات من بيننا في زماننا بمثل ما دمعنا به الغزاة أو الجهلة أو الطغاة الذين ارتكبوا نفس الجرم قبل قرون؟



في ساعة جنون وإجرام من ساعات امتدت طويلاً منذ مطلع العام ٢٠٠٧م بإصرار من سدنة الفوضى الخلاقة، تم إحراق سبع من مباني الجامعة الإسلامية في غزة، بما فيها مبنى المكتبة المركزية الضخم، بكتبه ومخطوطاته وتجهيزاته الإلكترونية المتطورة.

متفاوتة عدد الضحايا ارتفع إلى تسعة وثلاثين قتيلاً، جثث بعضهم كانت متفحمة بحيث صعب التعرف على أصحابها. ويقول خير آخر. ما تزال هناك جثث أخرى تحت الأنقاض لم تنتشل بعد!



يتباهى الأمريكيون -ويحق لهم هذا التباهي- إذ قد اقترب عدد الكتب التي تضمها مكتبة الكونغرس الأمريكي، أضخم مكتبة معاصرة في عالمنا بطوابقها المتعددة القائمة على مساحة أربعة آلاف متر مربع، من أربعين مليون كتاب تم تضيقها على رفوف مجموع أطوالها أربعمئة كيلومتراً. لكن الأمريكيين أنفسهم هم الذين افتتحوا موسم تجديد الوحشية الهولائية في العراق، مستهدفين المتاحف والجامعات والعلماء والمثقفين، مستكملين ما مارسه الغزاة الصهاينة وما يزالون يمارسونه من استهداف لكل ما يرتبط بتاريخ فلسطين وثقافتها وتراثها وحضارتها وإنسانها.

ففي اليوم الأول لسقوط بغداد على أيدي المحتلين الأميركيين مغول العصر الجديد، جرى تدمير الكثير من مظاهر الحضارة

الكتب في سوق الجمعة نعيم الشطري باكياً: «قتل الكتاب أخطر من قتل الإنسان (...). لأن للإنسان عمر، أما الكتاب فيبقى خالداً، وقد أحرقوه.. إنهم يحاولون قتل المعرفة في هذا البلد، وهم يقتلون الطلبة في الجامعات واليوم يقتلون الكتاب في أعرق شوارع بغداد التاريخية». مثله بكى معظم أصحاب المكتبات والرواد والمارة لهول ما رأوه في الانفجار وما نجم عنه من قتل وتدمير، وأكثر من هذا، لهول مغزى اختيار مكتبات هذا الشارع لتدميرها. قال محمد حميد، صاحب إحدى المكتبات التاريخية القديمة المحترقة أن مكتبته كانت «تضم موسوعات وكتباً تاريخية نادرة ودينية مهمة جداً غير موجودة إلا في بغداد». وأكد أن «هذه الكتب مصادر بحث علمية وأدبية لكثير من طلبة الدراسات العليا»، ثم أغرق في البكاء وهو يردد «لا حول ولا قوة إلا بالله».

... العدد الأكبر من الضحايا هم ممن كانوا في الشارع لحظة وقوع الانفجار، بينهم عدد من باعة الكتب ممن يفترشون الرصيف بكتبهم. وبعد ساعات ذكرت الأخبار أن أربعين مكتبة ومحلاً للقرطاسية وتجارة الورق دمرت تماماً، وأن سبعين أخرى تضررت أضراراً

الأثار بأغليبيتهم اليهودية كانوا قد «نشئوا» عليها من قبل وعرفوا ما يختارون منها (وذلك حسب تصريحات أساتذة جامعين وخبراء آثار مشهورين)، كانت هناك نسخ لمفاتيح الخزائن بأيدي السارقين وكانوا يعرفون الفرق بين النسخ الزائفة والأثار الحقيقية، كما يقول جون كورتيز من المتحف البريطاني. وغيرت قوانين في الولايات المتحدة من قبل الغزو وحتى يصبح أخذ مافيات الأثار لما يوجد في العراق شريعياً.

كان علماء الأثار يعلمون بما تضرر قوات التحالف لثروات العراق الحضارية فأرسلوا المناشدات تلو المناشدات بالحفاظ على الأثار والمواقع وحماية محتويات المتاحف والمكتبات متوجهين بها إلى رامسفيلد وإلى بلير ووزير دفاعه. إنذار العلماء بما يمكن أن يحدث وصرخاتهم لمنعه كان مثل استجداد روبرت فيسك مراسل «الاندبندنت» بالقوات الأمريكية حين رأى المكتبة الوطنية العراقية تحترق بكتبها النادرة من دون أن يستجيب له أحد. الحريق والسرققات كانا في الأجنة. أما نبوخذ نصر فلم يكن له ذلك المصير في المتاحف فقط، وإنما أيضاً في مكان

والثقافة فيها، كان أبرزها إحراق المكتبات ونهب الأثار ومتاحف الفنون، وتدمير المؤسسات الثقافية، بما فيها الجامعات وبيوت العلم.

«..قورش الفارسي الذي تمجده التوراة لأنه حرر اليهود من عبوديتهم في بابل وأعادهم إلى أورشليم التي دمرها نبوخذ نصر.. هل استوحى جيمس بيكر وزير الخارجية الأمريكي قبل ستة عشر عاماً هذا التاريخ في تحذيره للحكومة العراقية بأن أمريكا سترد العراق إلى البدائية وقروناً إلى السوراء؟ ولكن كثيرين من العلماء والباحثين في التاريخ ردوا على بيكر بأن العراق لم يكن قط بدائياً في تاريخه.. لم يعرف العراق أبداً عصور الظلم بالطريقة التي عرفتها أوروبا في تاريخها»، تكتب إحدى العالمات البريطانيات والتي اختصاصها تاريخ العراق. وقالت أيضاً أن بربرية ما حل بثقافة العراق لا مثيل لها في التاريخ الإنساني. لقد كان هنالك موعد جهنمي مع نبوخذ نصر ومملكته وأدوات مجده وقوته ورموزها ومع ممالك أكاد وسومر وآشور في المتحف الوطني العراقي الذي فتح الجنود الأمريكيان بواباته. أما محتوياته فإن تجار

ولئن وجدت مكتبة عريقة في الكويت من يكتب نعيًا لها، فكم من المكتبات على امتداد قارتنا العربية لم تجد من يبكي مسخها مخازن بقالة أو متاجر أحذية؟ أيكفكف دموع تلك المكتبات جهد المقل إذ نقتطف سطوراً من نعي مكتبة كويتية: «يحيى الربيعان أحد أعمدة الكتاب والثقافة المستتيرة في الكويت، مؤلفاً، وناشراً، وموزعاً، وكان المسؤول عن أول معرض كتاب أقامه المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب في الكويت عام ١٩٧٥م، وهو صاحب دار الربيعان، التي احتضنت مئات آلاف العناوين والكتب والمراجع، وكانت على مدى عقود محطة زاخرة بكل الطيبات من المعارف الفكرية والثقافية والفنية، وكانت حلاً لمن يريد أن ينشر كتاباً بسبب من شهرتها ونشاطها، وبسبب من عشق صاحبها للكتاب الجاد والمبدع والملتزم، واحترامه للكتاب والمبدعين، وأخيراً بسبب من أمانته النادرة في التعامل مع الكتاب والقراء على حد سواء.. إن إقدام قامة ثقافية عالية.. على بيع كتبه في المزاد، وبأرخص الأثمان، وإغلاق دار النشر والمكتبة التابعتين له، في دولة مثل الكويت، لا تتوافر إلا على العدد

الحدائق المعلقة التي بناها حيث اتخذتها القوات الأمريكية قاعدة لها وكانت تمر عليها بالدبابات وسط احتجاجات أهل الآثار وصراخهم حيث لم يدمر الأمريكان الشواهد الحضارية على الأرض ويكسروا التبليط القديم ويبعثوا بالحوائط وبوابة عشتار وإنما دكوا بالدبابات وخرّبوا ما تحت الأرض وهو كبير وكثير. نبوخذ نصر يطارد فوق الأرض وتحتها. (د. أمينة أبو شهاب، الخليج، الشارقة، ١٢/٤/٢٠٠٦).



لكن الأمر لم يقتصر على إجرام غزاة في فلسطين والعراق بحق الكتاب والثقافة، ولا على إيغال جهلة مرضى في التماهي مع ما يرتكبه الغزاة حتى عندما يقصد بعضهم مقاومة الغزو، بل «انتشرت ثقافة الحطام انتشاراً طائغياً» كما اشتكى ريجيس دوبريه يوماً، فتعطلت قيم خيرة ومعايير أخلاقية وأولويات إنسانية سامية لمصلحة طغيان السعي إلى المال على كل اعتبار آخر، تجديداً لعبادة نماذج معاصرة للعجل الذهبي. لقد راحت المكتبات تذوي وتتأقص في كل مدننا العربية على نحو لم يعد يخفى على أي متابع.

الأصعب.. (طالب الرفاعي، انكسار مكتبة يحيى.. انكسارنا أجمعين! الحياة، بيروت، ٢٠٠٧/٢/٧م).



عزفت الغالبية الساحقة من الناس على امتداد وطننا العربي عن القراءة، وهبطت نسبة الكتب العربية التي تطبع سنوياً بالمقارنة مع عدد السكان في كل قطر من أقطارنا العربية إلى أدنى مستوياتها بين سائر أمم الأرض -سواء كعناوين أو عدد نسخ كل منها، ناهيك عن مستوى ومضمون موادها. بينت إحصائية نشرت في منتصف العام ٢٠٠٥م أن القارئ العربي يحتل أدنى سلم مستويات القراءة في العالم. ذكرت تلك الدراسة أن معدل قراءة الفرد العربي هو نصف ساعة في السنة، تتم خلالها قراءة ربع صفحة فقط. في المقابل، معدل ما يقرأه القارئ الأمريكي هو أحد عشر كتاباً في السنة، والبريطاني سبعة كتب في السنة. كيف انتهينا إلى قراءة ربع صفحة في السنة على مدى نصف ساعة فقط، يا أمة «اقرأ» ولن نخوض في مستوى وطبيعة أغلب ما نقرأ لهذه فضيحة لنا جميعاً: أميين ومتعلمين وأشباه

القليل من دور النشر الجادة والملتزمة،.. خسارة لكل مبدع ومتقف عربي.. جزء من انكسار حلم كبير كان يراود مجموعة كبيرة من أدياء ومتقفي ومبدعي الوطن العربي، وصل الأمر عند بعضهم حد الانتحار، في زمن صارت فيه كتابة عبارة «الوطن العربي» ضرباً من الأمانى.. حلم أخذ في مسيرته آلاف الشهداء، ولوّن بالوجع حياة ملايين العرب من المحيط إلى الخليج. حلم بوطن يقيم وزناً للكلمة ويؤمن بها، ويتق بقدرتها على التغيير..

وسط واقع عربي موجع مصبوغ بالدم اللبومي، المسفوح برخصس التراب، وفي واقع عربي مرتين لغد ملطخ بالسواد والشؤم، ما الذي يعنيه انسحاب رجل نذر حياته للفكر والأدب من عالم النشر والكتاب والكتب؟ ما الذي يعنيه أن تغلق دار نشر ومكتبة..؟ لا خلاص لنا، أفراداً وأمة، إلا بالكلمة، فوحدها الكلمة العربية المبدعة.. قادرة على أن تضعنا إلى جانب الآخر.. الطريق كانت طويلة وموحشة، والرحلة كانت متعبة وقاسية، والخسارة كانت أكثر حضوراً من الريح.. اللحظة التي مرت لا يمكنها أن تعود.. وهذا هو مأزق الحياة

بأسرها متداولة ومكررة. لقد أسهم الغرق والإغراق في جرعات المعلومات السريعة الهشة المعلبة المتداخلة بالتسليية والترفيه وقصف الرسائل الإعلانية المغمورة بفيضان المتاجرة بتعرية الأجساد في تزايد تغلف السطحية الثقافية. وهي سطحية ضاعف منها تسارع إيقاع الحياة وطغيان نمط العيش الأمريكي الهجين والهش، كما عززها الولوغ الشديد في أولوية السعي لانتزاع لقمة العيش على أي اعتبارات أخرى. تجاوز هذا الوضع البنائس العامة إلى من يفترض بهم الانتماء إلى قطاع المثقفين والمتعلمين. إن الجرعات الخفيفة الغثة المزركشة التي تبثها محطات التلفزة على مدار الساعة تكرر سطحية ثقافية يتسع انتشارها، وتسهم في نشر أمية متقنعة بقناع معرفي وثقافي!



في الذاكرة الشخصية مثلاً نماذج كثيرة لبعض التفاصيل التي تعكس أمية متقنعة استشرت عندنا. من تلك النماذج تعقيب نرق متعجل لمثقفين - وحتى لقادة أو مسؤولين كبار - لدى الإشارة إلى ما شهدته في الهند مثلاً، بعدما تكررت زيارتي إلى دلهي

متعلمين يشكلون غالبية ساحقة.. محكومين وحكاماً.. قراء فعليين ومفترضين وكتاباً وأشباه كتاب. (شملان يوسف العيسى، أزمة مراكز البحوث العربية، الاتحاد، أبو ظبي، ٢٧/١١/٢٠٠٥م، ص٢٦) وهكذا تنهار هنا ادعاءات خوارق إنجازات ونهوض ومعجزات تنمية أطلققتها - وما تزال تطلقها دون وجل - أبواق دعاية كاذبة في معظم البلدان العربية عندما نستعرض الفضائح المهينة التي يجسدها عدد عناوين الكتب المطبوعة على امتداد الوطن العربي، ومستوى موضوعات معظمها و مضامينها، وعدد النسخ المطبوعة من كل منها لأمة تجاوز تعدادها الثلاثمئة مليون نسمة، يضاف إليهم مئات الملايين من الناطقين بالعربية على امتداد العالم الإسلامي ومناطق أخرى! أيكفي إعلان اتحاد الناشرين العرب من أن أشهر المؤلفين العرب لا يبيع أكثر من أربعة آلاف أو خمسة آلاف نسخة في نطاق قرائي يزيد على ربع مليار قارئ باللغة العربية، بينما توزع صحيفة عبرية مليون نسخة في نطاق قرائي لا يتجاوز خمسة ملايين قارئ باللغة العبرية؟ لقد باتت الأرقام المتعلقة بفضائح ثقافية ومعرفية تمس الأمة

هذا مستحيل، لقد تعلمنا في كتب الجغرافية أن الحياة شبه مستحيلة عند خط الاستواء فلا يعيش هناك لشدة الحرارة إلا وحوش ومتوحشون! إن التكلس في قوقعة انطباعات مشوهة مبنية على معلومات سطحية خاطئة مؤثر على تفشي وباء الأمية خلف قناع الثقافة السطحية، ثقافة «البوشار» و«مأكولات Take away السريعة».

نعود إلى الهند لنقف عند عناوين سريعة لواقع بلد الألف ومئة مليون نسمة الذي يمتد على مساحة ثلاثة ملايين ومئتين وتسع وثمانين ألفاً وثمانية وعشرين كيلومتراً مربعاً، بطول ثلاثة آلاف ومئتين وثمانية عشر كيلومتراً من الشمال إلى الجنوب. هذا ما جعل الهند ثاني أكثر دول العالم سكاناً بعد الصين. يزيد عدد السكان الهنود عن مجموع سكان الولايات المتحدة والمكسيك وكندا وأمريكا الوسطى وأمريكا الجنوبية وفرنسة وألمانية وبريطانية مجتمعين. كما أنه ليس في عالمنا دولة أخرى تضم مثل ذلك العدد الهائل من الموزايك الآسي والقرقي والديني والطائفي واللغوي والثقافي والإنتاجي المتعايش والمتآلف في الهند: هندوس ومسلمون وسيخ

الجديدة وبومبي وكلكوتا منذ العام ١٩٧١م، أو لدى التطرق إلى حدث أو تطور يخص الهند. يقول التعقيب مثلاً: «أليست هي الهند التي يولد فيها أناس على أرصفة، فيعيشون حياتهم بأسرها ويموتون على تلك الأرصفة؟»

أو القول مثلاً «أليست تلك البلاد تعج بالمتسولين؟».. تسأل أصحاب مثل هذا التعقيب كيف يمكن اختزال بلد هائل الحجم والتنوع والأهمية بهذا الوصف، فيرد كثير منهم فوراً قائلين إنهم رأوا هذا بأعينهم في برنامج تلفزيوني أو شريط سينمائي أو سمعوه ممن سافروا إلى الهند... من تلك النماذج أيضاً رفض كثير من المتعلمين - وحتى بعض مدرسي الجغرافية - الاقتناع بأن معظم البلدان الاستوائية الأفريقية ذات مناخ معتدل لطيف على مدار السنة، وأقل حدة بالتأكيد مما هو سائد في معظم بلداننا العربية، فالتلوج دائمة على قمة جبلي كينيا وكلمنجارو، الواقعين على خط الاستواء، وأن مدناً مثل نيروبي وكمبالا وهراري وأبيدجان وداكار هي من أجمل مدن العالم وأنظفها، فيسارع هؤلاء إلى الرد باستنكار:

وأوقات فراغه فكان يقضيها في حانوت بيع الكتب في قريته، ليقراً أي كتاب، في كل علم وفن وأدب. إن وصول مثقف بارز أو مفكر مشهور إلى رئاسة دولة يعد حدثاً فريداً، أما وصول عالم صواريخ وذرة فحالة شديدة الندرة، حتى لو كان منصب رئاسة الدولة رمزياً، حيث السلطة التنفيذية في الهند للحكومة ورئيسها، لا لرئيس الدولة لقد كان رئيس الهند الحالي عبد الكلام مشرفاً على البرنامجين النووي والصاروخي لبلاده، وقاد فريق إنتاج القنبلة النووية الهندية. أصدر الرئيس عبد الكلام مؤخراً كتاباً هاماً عنوانه (الهند ٢٠٢٠) استشر فيه مستقبل بلاده، وركز على مسار التطور التقني والاقتصادي والاجتماعي الهندي. أبرز ما لفت نظري في هذا لكتاب كشفه الثقب عن إنجاز شديد الدلالة إذ قال إن الهند استطاعت خلال السنوات العشرين الماضية تخفيض نسبة من هم تحت خط الفقر من سكانها الألف ومئة مليون نسمة من ٦٥٪ إلى ٣٥٪. لئن حافظت خطة التنمية على إنجاز معدل نمو مستقر في الدخل الفردي قدره ٩, ٥٪ سنوياً منذ العام ١٩٩٢م وحتى العام ٢٠٠٢م،

وبوذيون وجينيون ومسيحيون وزارديتيون ويهود وانتماآت دينية أخرى، يتكلمون مثنى لغة محلية مختلفة أبرزها الهندية والبنغالية والأردية والتاميلية والتوغو، إضافة إلى الإنجليزية كلغة تفاهم جامعة نسبياً، والعربية أيضاً في أوساط عشرات الملايين من المسلمين الهنود، وينشطون في مئات الأحزاب السياسية، ولديهم آلاف الصحف. إن مجرد تعايش خليط شديد التنوع والتمايز ومحافظة على نظام ديمقراطي راسخ ودولة متماسكة قوية قهرت أو قلصت أوبئة مستشرية وأمراض وعلل اجتماعية مستعصية أبرزها الأمية والشعوذة والفقر والتخلف وحدة الفوارق الطبقية، نجاح باهر، يضاف إليه نجاح ثورة علمية وتصنيعية شاملة طورت سلاحاً نووياً، ثم اقتحمت عصر الإلكترونيات وتقنياته، وباتت أكبر مصدر لبرامج الكمبيوتر إلى الولايات المتحدة في السيرة الذاتية للبروفيسور أبو بكر زين العابدين عبد الكلام، عالم الصواريخ والذرة البارز، أنه قضى طفولته وصباه يبيع الصحف على أرصفة الشوارع من أجل أن يقتات ببعض دخله، ويشترى بما يتبقى كتباً مستعملة يعكف على قراءتها بنهم شديد. أما



خلال المحافظة على وحدة البلاد وتماسكها السياسي، وتخفيف حدة التناظر الحضاري والمذهبي، والقسرة على وضع الأهداف ومتابعة تنفيذها، وتماسك النخب السياسية، وقوة جماعات ومنظمات المجتمع المدني، واستقرار هيئة الدولة وقدرتها على استيفاء الضرائب، وإلغاء الامتيازات الإقطاعية للمهاجات، والحد من امتيازات متداولي النفوذ بالوراثة. وشكل حشد الجماعات المحرومة تاريخياً ضمن العملية الانتخابية أحد أبرز عوامل نجاح واستقرار الحياة السياسية والحزبية الهندية، على الرغم من خطورة نمو وطنية هندوسية متعصبة تمزج بين الالتزام الديني الهندوسي والانتماء الوطني، بما يستفز المئة وستين مليوناً من المسلمين الهنود الذين يشكلون ثاني أكبر تجمع سكاني بعد الهندوس، وخاصة بعدما بلغ التعصب الهندوسي مساراً حاداً ارتكاب مذابح جماعية وحشية وممارسة القتل العشوائى والإبادة الشاملة ضد المسلمين، على نحو ما حدث سنة ٢٠٠٢م في غوجارات. تشير هنا إلى أن الطبقات الدنيا وطائفة المنبوذين منتظمتان سياسياً -على الرغم من

بينما يحتاج قهر الفقر إلى إنجاز نمو الدخل الفردي بمعدل ٧-٨٪، فإن الطفرة العلمية والتكنولوجية التي حققتها الهند في السنوات العشر الماضية، بعد نجاح خطة ثورة التصنيع القائمة على الاكتفاء الذاتي، إضافة إلى تخفيف حدة الفوارق الطبقيّة والعصبيات المذهبية ومكافحة عوامل التخلف الثقافي، التي أطلقتها رئيسة الوزراء الراحلة أنديرا غاندي قبل ثلاثين سنة، ثم نجاح ثورة التحديث التقني واقتحام عصر المعلوماتية والإلكترون والكمبيوتر التي قادها ابنها رئيس الوزراء الراحل راجيف غاندي، قد مهدا لنجاح أوسع نطاقاً، وأساساً لتقدم لاحق في سائر الحقول والمجالات. تخطلت منافع هذا التقدم المدن وانتقلت إلى الكتلة السكانية الكبرى في الريف. أسهم في هذا النجاح استقرار التقاليد الديمقراطية وحرية التعبير والعمل السياسي واحترام التنوع الثقافي والحضاري، على الرغم من انتشار الفقر والأوبئة والأمراض الاجتماعية والتناظر الشديد أحياناً بين الطبقات والمذاهب والأديان والطوائف والثقافات التي تشكل المجتمع الهندي. بدت قوة الدولة واضحة من

أولوية مطلقة- بتطوير بناها التحتية والبشرية والثقافية. إن وجود ٢٧٥ جامعة وأربعة عشر ألف مؤسسة للتعليم العالي تخرج سنوياً أربعة آلاف من حاملي درجة دكتوراه، معظمهم في تخصصات التقنيات المتطورة، وخمساً وثلاثين ألف طالب هندي يدرسون سنوياً في الولايات المتحدة الأمريكية ومثل هذا العدد في الدول الأوروبية قد جعل خمس كبريات الشركات في العالم تؤسس لها فروعاً في الهند لاستثمار قدرات تكنولوجية متقدمة عالية ورخيصة جعلت منافسة وادي السيلكون الهندي تهز مركز مثيله في الولايات المتحدة. توقع تقرير خريطة العالم سنة ٢٠٢٠ الصادر عن مجلس الاستخبارات الوطني الأمريكي (كانون الثاني ٢٠٠٥) أن تصبح قيادة ثورة دمج تكنولوجيا المعلومات بتكنولوجيا المواد في العالم ثلاثية: صينية - أمريكية - هندية. من هنا نستطيع استيعاب جوهر الاجتياح الأمريكي للجمهوريات الإسلامية في آسيا الوسطى عسكرياً واستخباراتياً واقتصادياً بذريعة ظاهرية هي تأمين ظهر القوات الأمريكية التي غزت أفغانستان واحتلتها، بينما سر هذا الاجتياح هو التحرك

العدد ٥٢٩ تشرين الأول ٢٠٠٧

التنافس بينهما- وقد نجحتا في الحد من نفوذ وامتيازات الطبقات العليا، وفي إيصال محرومين أو منبوذين إلى رئاسة الدولة ورئاسة الحكومة، وفي نشر العلم والثقافة. نتوقف هنا عند ما كتبه نيكولاس كريستوف في نيويورك تايمز (٢٠٠٦/١/١٨م): «من بين أبرز نقاط القوة التي تتمتع بها الهند نهم أبنائها للتعليم والمعرفة. فبينما تقوم معظم الصحف الأمريكية باجتذاب القراء عن طريق الكوميديا، وتغريهم صحف الإثارة البريطانية بصور النسوة عاريات الصدور، فإننا نجد الصحف اليومية في مدن هندية كبرى مثل كالكوها تجتذب القراء من خلال نشر معادلات رياضية!»

شدد الرئيس الهندي على أن العالم يتقدم بسرعة فائقة، وتتغير المفاهيم السائدة فيه كذلك بسرعة هائلة في ظل طغيان جائحة العولمة. وهكذا لم يعد الأمن القومي يعني قضايا الحرب والدفاع وتطوير السلاح واستيعابه فحسب، وإنما ارتبط بقضايا التجارة والاقتصاد والاستثمار واستخدام العلوم والمعارف والمعلوماتية وتطوير النظم الإدارية. لذلك تبدأ تنمية الشعوب - باعتبارها

بعد نجاحاتها الباهرة في حقول تكنولوجيا المعلومات والقضاء والتكنولوجيا الحيوية، إضافة إلى نجاحها عموماً في انتشار شعبها من حضيض الفقر إلى موقع أفضل. تميل الدول الغربية ومؤسساتها إلى اعتماد معدل الدخل الفردي للدولة مقياساً لأهميتها، اعتماداً على تعادل القيمة في القوة الشرائية لدولار ذلك الدخل (PPP) Purchasing Power Parity، وهنا يبدو موقع الهند متدنياً جداً في سلم الدخل الفردي للدول المختلفة. وتميل مؤسسات وجهات أخرى إلى اعتماد مؤشر التطوير الإنساني الذي تعتمده الأمم المتحدة Human Development Index (HDI) وهو يقيم قدرة الدول على تلبية الحاجات الرئيسة لمواطنيها اعتماداً على متغيرات متوسط العمر المتوقع عند الولادة ومعدل التعلم عند البالغين والعدد الفعلي للمسجلين في المدارس إضافة إلى إجمالي الدخل الفردي، وهنا احتلت الهند مرتبة متدنية، فكان ترتيبها ١١٥ من أصل ١٦٢ دولة توافرت بياناتها المطلوبة للتقييم لدى الأمم المتحدة. لكن اعتماد معيار آخر هو دلالة السكان Population Index، أي حاصل

الاستراتيجي من الأطلسي إلى قلب آسيا لمواجهة تحديات تفوق الاقتصاد الصيني على اقتصاديات اليابان وألمانيا وبريطانيا في حدود العام ٢٠١٥م وإنجاز الهند تفوقاً مماثلاً بين العامين ٢٠٢٠-٢٠٢٥م.



لقد اصطلح على تسمية قدرة البلد على التدخل في شؤون البلدان الأخرى بشن حروب محدودة -أو التلويح بشنها- لحماية مصالحه وتعزيز أمنه القومي بالقوة الصلبة Hard Power، وأن تسمى قدرة البلد على بسط نفوذه والتأثير في البلدان الأخرى عبر استخدام الدبلوماسية والتأثير الثقافي والنشاط الاستخباراتي وتقديم المساعدات والاستثمارات بالقوة الناعمة Soft Power. ما من دولة صغيرة أو كبيرة تستطيع الاستغناء كلياً عن التعامل مع الدول الأخرى، وبالتالي التأثير بها أو التأثير فيها أو الحد من نفوذها من خلال ما لديها من عناصر وأشكال القوة. ولئن عانت الهند، وسوف تظل تعاني، من كونها محصورة شمالاً بدولتين عظميين: الصين شرقاً وروسيا غرباً، فهذا لا يحد من الآفاق الواعدة للهند كقوة كبرى في العالم

يهتز النظام الاقتصادي العالمي الحالي لوقع خطاهما لعل في هذه الملامح الخاطفة لقفزة نهوض هائلة لثاني أكثر دول العالم سكاناً وإحدى أشدها فقراً إلى ما قبل سنوات قليلة ما يكفي لبيان دور الكتاب في تحقيق تلك القفزة / المعجزة التي ضاعفت الدخل القومي للهند عدة مرات في غضون سنوات قليلة.



يتعمق بعض أصحاب الشكوى عندنا في أسباب التدهور متجاوزين التقليدي منها، مثل تفاقم الفقر والانشغال الكلي لغالبية الناس في أعمال إضافية تستغرق معظم ساعات النهار وشطراً من الليل لتأمين لقمة العيش، والنزوع إلى استسهال ثقافة البرامج التلفزيونية السطحية، وتراجع الكلمة أمام جائحة الصورة، فيتمعنون في مسؤولية البيت والمدرسة في تنفير الطفل من الكتاب. كي المطلوب حلول عملية عاجلة ناجعة، لكي لا تظل المسألة هي هي، مهما تعددت الأسباب وتوعدت الذرائع والتفسيرات: يضعنا الحديث عن جائحة الصورة أمام واقع المهيمنين على غالبية فيضان إعلام الصورة -تخطيطاً واستهدافاً وإنتاجاً- والمتحكمين

ضرب عدد السكان في معامل مؤشر التطوير الإنساني الذي يلحظ العمر المتوقع والتعليم والثقافة، يجعل الهند تحتل المرتبة الثانية في العالم، بعد الصين، في حين تحتل الولايات المتحدة الأمريكية المرتبة الرابعة.

توقعت ديانا فاريل، مديرة معهد ماكنزي للأبحاث في نيويورك، اندماج الاقتصاد الهندي في قلب الاقتصاد العالمي، صناعة بعد أخرى، عقب النجاح الباهر المتصاعد للهند بتحقيق معدل نمو قدره 8ر5% في العام الذي انتهى في آذار 2004. وقد انتبه كثير من الخبراء إلى بدء عمليات تسويق وتكامل وتداخل بين الاقتصادين الهندي والصيني، علماً بأن معدل النمو الصيني الذي أذهل العالم في العقدين الأخيرين إذ يقترب من معدل 10%. لقد استقبلت الهند استثمارات إلكترونية صينية مثلاً، وتستثمر عدة شركات هندية من الباطن في الصين. تجاوز النهوض السريع ما توقعه الخبراء الغربيون من تخصص صيني في البضائع المصنعة وتخصص هندي في الاتصالات وباقي خدمات تكنولوجيا المعلومات، فبات التعاون الصيني -الهندي يشير إلى تقدم العملاقين نحو اللحظة التي

وقنابل- إسلام وإرهاب)».. (زياد بن عبد الله  
الدريس، مندوب السعودية لدى اليونسكو،  
الحياة، ١٨/٤/٢٠٠٧م).

يرد أكثرنا المحنة العربية الراهنة إلى تشوه  
السياسة بحيث صارت مبادئ عابرة ومصالح  
دائمة، لكننا نرى جذر الأمر في إصلاح تربوي  
يبدأ في كل بيت، يواكب الإصلاح الثقافي  
الذي يتجه إلى عقل المواطن ووعيه وفكره  
ويؤثر في موقفه ورأيه تجاه الإصلاحات  
السياسية والاقتصادية، ويهدف إلى إيجاد  
المناخ الفكري لإقناع المواطنين بالإصلاحات  
السياسية والاقتصادية، واعتبارها جزءاً من  
ثقافة المجتمع، ومن دون ذلك تظل النصوص  
والمؤسسات معلقة في الهواء بلا سند شعبي،  
فالنصوص وحدها لا تغير المجتمعات ما لم  
يستوعبها المواطنون في ثقافتهم.

بتوزيعه على امتداد العالم الذين ينطلقون  
من موقف عدائي مسبق إزاء العرب. ففي  
«الستينيات والسبعينيات من القرن الماضي  
كانت هوليوود تتخذ من (العربي) النموذج  
السيئ في أفلامها. كانت الرموز والدلالات  
المستخدمة آنذاك للصورة النمطية للعربي  
هي (الغتره والجمال-الحريم والجنس-النفط  
والقمار). وفي الثمانينيات والتسعينيات بعد  
أن بدأت تتشكل ملامح الصدام الحديث  
بين الإسلام والغرب، حتى بلغت ذروتها في  
أيلول (سبتمبر) ٢٠٠١، تحولت هوليوود من  
استخدام نموذج (العربي) الذي يمثل دائرة  
مستهدفة قدرها ٢٠٠ مليون إنسان عربي،  
إلى دائرة أوسع بكثير تصل إلى ١٢٠٠ مليون  
مسلم، تتشكل صورتهم النمطية في أفلام  
هوليوود من خلال (لحية وعمامة-مصحف



### ■ الترجمة والترجمة المشوّهة

\* د. وليد محمد السراقبي

تطلق الترجمة في اللغة على تفسير لغة بلغة أخرى، أو نقل كلام من لغة إلى أخرى، والتاء فيها أصلية، ووزن الترجمة صرفياً (فَعَلَلَة). ويطلق على القائم بالتفسير أو النقل اسم (تَرْجُمَان) على وزن (زَيْهَقَان) بضم الجيم وفتح التاء، وهي أعلى اللغات فيها. ويليهما في الفصاحة (تَرْجَمَان) بفتح التاء والجيم على وزن (زَعْفَرَان)، وجمعه تراجم، مثل زَعْفَر وزعافر<sup>(١)</sup>. قال الزبيدي: «التَّرْجَمَان: المفسر للسان، وقد تَرَجَّمَه وترجم عنه، إذا فَسَّرَ كَلَامَه بكلام آخر، وقيل: نقله من لغة إلى لغة أخرى<sup>(٢)</sup>».

\* باحث في التراث العربي وأستاذ جامعي سوري.  
العمل الفني: الفنان مطيع علي.

وفي تأصيل هذه الكلمة رجّح المرحوم الدكتور عمر فروخ (ت ١٩٨٧) أن كلمة (تَرْجُمان) متحدّرة إلى عرب الجاهلية من أصحاب الدولة الأعرابية المفرقة في القدم، والناشئة في جنوبي العراق، والمسماة بـ، (العقديين)، وهم الذين يسميهم الغربيون (الأكديين). وقد عضد الدكتور فروخ اجتهاده بوجود أسماء قبائل أو أراض أو بساتين صالحة للاشتقاق من الجذر الثلاثي (عقد) وأنّ (عَكَد) مثل (عَقَد)، ومعناها: لجأ، والمَعَكَدُ: المجلس، واسم الدولة (أكد) وهي مأخوذة من (أجد) أو (أجاد) أو (أجادة) بكاف فارسية، وكانت عاصمة الدولة التي بناها (شروكين) المعروف بـ (سرجون)، وتعني: المدينة المتينة<sup>(٧)</sup>.

وجاء في تاج المروس: «العَقْد: قبيلة من بَجيلة أو اليمن. وبنو عَقَيْدة: قريش، والعُقديون: جماعة من طيئ مشهورون، وعَقَد: لجأ<sup>(٨)</sup>».

فالترجمة من حيث الاشتقاق اللغوي تدلُّ على التفسير والإبانة والإيضاح، والنقل من لفظة إلى أخرى. ولا يبعد المعنى الاصطلاحي لكلمة (ترجمة) عن معناها اللغوي، فقد جاء

وذهب ابن قتيبة (ت ٢٧٦هـ) إلى أن النساء في (ترجمة) زائدة، وأنّ الأصل فيها أحد أمرين: الرّجَم بالحجارة، لأنّ المتكلم رمى بكلامه، أو الرّجَم بالغيب، لأن المترجم يتوصّل لذلك به، وهذان القولان لا تناقض بينهما<sup>(٣)</sup>.

وقد وردت هذه المادة فعلاً واسماً مفرداً ومجموعاً في الشعر العربي قديمه ومولده، فجاءت كلمة (التَّرْجُمان) بضم التاء والجيم وسكون الرّاء في قول نقادة الأسدي<sup>(٤)</sup>: (من الرّجَم)

١- إِلا الرّجَمَ الوُزُقَ والقَطَاطا

٢- فُهِنَّ يُلْفِضْنَ بِهِ إِفَاطَا

٣- كالتَّرْجُمانِ لقي الأنباطا

وقال ابن الرومي: (من الخفيف)

أُمُّهُ ذَهْرَهَا تُتْرَجَمُ عَنْهُ

وهو بادي الثني عن التَّرْجُمان

وجاء في شعر أبي الطيّب المتبي، في غير

موضع، من ذلك قوله: (من الكامل)

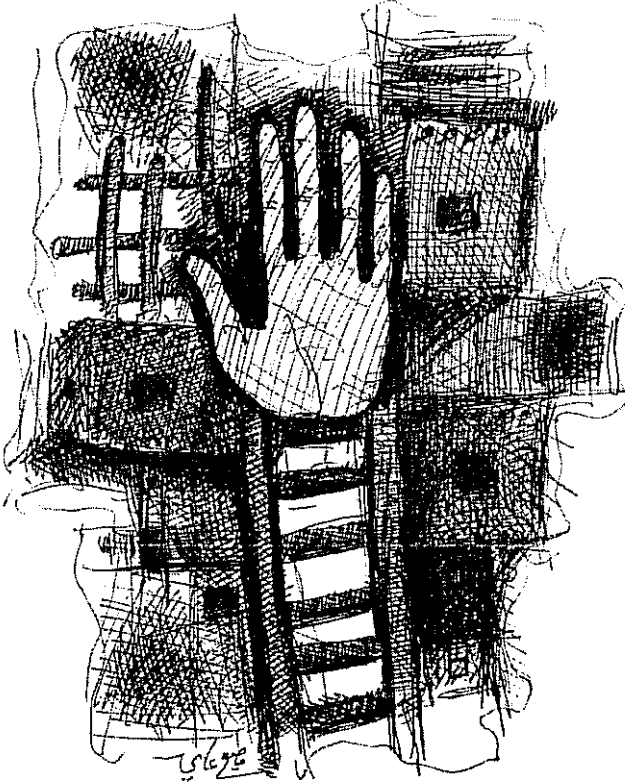
ملاعيبُ جِنَّةٍ لو سارَ فيها

سليمانُ لسارَ يترجُمان<sup>(٥)</sup>

وقوله: (من الطويل)

تَجَمَّعَ فِيهِ كُلُّ لِسَانٍ وَأُمَّةٍ

فَمَا يُفْهَمُ الرّجاءُ إِلا التَّرْجُمانُ<sup>(٦)</sup>



في كشف اصطلاحات  
الفنون قول التهانوي  
(توفي بعد ١١٥٨هـ):  
«الترجمة: بيان لغة ما  
بلغه أخرى، واللسانُ  
المرجّم عنه هو لسان  
آخر، وفاعل ذلك  
يسمى: «الترجمان»<sup>(٩)</sup>.  
إلا أن أبا البقاء  
الكفويّ (ت ١٠٩٤هـ)  
فرّق بين كل من  
الترجمة والتفسير،  
فقال: «الترجمة:  
إبدال لفظة بلفظة  
تقوم مقامها، بخلاف  
التفسير»<sup>(١٠)</sup> وواضح  
هنا أنه يريد بالترجمة

الميل إلى معادلة معنى هذا القول وذلك،  
والمراد بالمعادلة أن يكون لها القيمة نفسها  
أو الوظيفة ذاتها»<sup>(١١)</sup> وبهذا المعنى ذكرها  
ابن النديم (ت ٣٨٥هـ) في كتابه (الفهرست)  
وسمى من يقوم بإجراء الترجمة (ناقلًا)،  
فقال: «أسماء النقلة من اللغات إلى اللسان  
العربي»<sup>(١٢)</sup>. وإلى هذا المعنى ذهب صاحبها

الترجمة الحرفية التي هي قسيم الترجمة  
المعنوية على ما سنرى بعد قليل.

وحدّ معجم روبير الفرنسي مصطلح  
الترجمة بأنها النقل من لغة إلى لغة، وهو  
المفهوم الذي أصبح المراد عند الإطلاق،  
فقال: «نقل ما يقال بلغة إلى لغة أخرى مع



والسييل الهامة والضرورية في نقل العلوم والمعارف والفنون. ولنا من جهود علمائنا الأوائل في الترجمة خير مثال، فقد جهدوا في نقل المعارف والعلوم عند الأمم الأخرى، ثم أخذوا من بعد في بث إشعاع حضارتنا على الأمم الأخرى، وما قامت به أوروبا في عهود ظلامها تقطع به جبهة قول كل خطيب.

وإذا كان يحلو لبعضهم أن يجعل الترجمة في المنزلة الثانية بعد التأليف، فإن ما لا وراء فيه أنها أكثر صعوبة من التأليف، ذلك أن المنشئ الأول له مطلق الحرية في أداء معانيه وفق ما يختار لها من أثواب من اللفظ والتركيب، أما المترجم فإنه مكبل بالنص والمعاني التي يريد نقلها، ومقيد بالأفكار والحقائق التي عليه ترجمتها. وهذا التقييد لا يعدو أن يكون شيئاً من التقييد العلمي حتى لا يجمع القلم بصاحبه ويشتم في القول، وينأى عن الدلالات المرادة. وهي إلى جانب ذلك لا تعرى من الفنية، لذا كانت إبداعاً ثانياً على كما يرى (إتكند) الشاعر. ولعلّ كلاً من العلمية من جهة، والفنية من جهة أخرى ذهب به (كوانترو) إلى القول: إن على المترجم أن يكون قرداً قادراً على

(معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب)، فجعلنا الترجمة إعادة كتابة موضوع معيّن بلغة غير اللغة التي كتبت بها أصلاً<sup>(١٣)</sup>. نخلص من استعراض المعنى اللغوي والاصطلاحي لكلمة (ترجمة) إلى أن المراد بها نقل كلام من لغة أصلية إل لغة فرعية مع الإيضاح والإبانة للمعاني الواردة في اللغة الأولى بوساطة اللغة المنقول إليها، وهذا هو المراد بالمصطلح عند الإطلاق.

لقد كانت الترجمة موضع مناقشة في جوانب كثيرة منها، من جهة الحاجة إليها أو عدمها، ومن جهة سلكها في باب الفن أو في ميدان العلم. فقد ذهب بعضهم إلى ضرورتها وأهميتها وسيلة من وسائل نشر الثقافة وتعميمها، وأنكر آخرون أي فائدة تستفاد منها في ترجمة النص الأدبي، وذهب آخرون إلى أنها علم له أصوله وقواعده، وذهب غيرهم إلى تقريبها من ميدان الفن أكثر من ميدان العلم.

والذي أذهب إليه أن الترجمة هي كل ما تقدم، فهي تأخذ من العلم قواعده وضوابطه، ومن الفن البراعة والجمال، وهي الخطوة السبق لتسابق امتلاك أدوات العلم أصالة،

الترجمة والترجمة المشوّهة

- ١- الخصوصية الأسلوبية لكل لغة.
- ٢- اختلاف اللغات في قبول جمل مفسّرة أو معترضة.
- ٣- الفوارق بين اللغات في قبول أدوات الربط واستخدامها.
- ٤- وجود بنيات مضمرة يفترضها النص.

وقد خفي على سالكي هذه السبيل في الترجمة أنّ قارئهم -هذا إذا استطاع أن يقرأ لهم- غاية أن يقف على المعاني منقولة بوضوح وجلاء من دون النظر إلى المطابقة بين تقسيم الجمل في اللغتين الأصل والهدف.

وإذا كان ثمة من يفرق في الترجمة بين النص العلمي والأدبي ويحمّله ذلك على القول بضرورة الأمانة في نقل المعلومات المفيدة، والتخلي عن الاعتبار الجمالية للنص أمام الدقة والموضوعية، حتى «لو تنافى ذلك مع جمال الأسلوب ومنطق اللغة المترجم إليها»<sup>(١٦)</sup> فإنني أرى أنّ التزام الأمانة والدقة والموضوعية في نقل النص العلمي لا يعني البتّة أن يخلو النص العلمي من القيم الجمالية والأسلوبية، بل أرى أن النصين يجب أن يتحلّى مترجمهما بموهبة الفنان، وإذا

تقمّص شخصية صاحب النصّ الأصلي، ومرآة يرى فيها المؤلف صورة نفسه بحقائقها وتفصيلها<sup>(١٤)</sup>. تقسم الترجمة وفق الأسلوب المتبع فيها قسمين، هما:

- ١- الترجمة اللفظية، ويحلّو لبعضهم تسميتها بالترجمة الحرفية، وهي تقتضي الالتزام بالصورة اللفظية، وترتيب العبارات والتراكيب في النص الأصلي، وما على المترجم إلا وضع مقابلات لها من اللغة الهدف، على نحو يتساوى ويتساوق عدد الكلمات في النصّ الأصل والهدف. وفي هذه الترجمة تكون التّكأة على المعاجم الثنائية اللغة. وبهذه الطريقة تترجم الكتب المقدّسة والوثائق الرسمية والمعاهدات والاتفاقيات وغير ذلك. وهذا النوع من أسوأ ما يلجأ إليه من فقدوا البراعة في اللغتين الأصل والهدف، ومن الأمثلة على هذا النوع ما شاع على ألسنة المذيعين والصحفيين في ترجمة التركيب الإنكليزي:

He played a part

فقد ترجموها: لعب دوراً، بدلاً من قولهم: أسهم في كذا، أو اضطلع بكذا.

ففي هذا النوع -إلى جانب سؤئه- إهمال عن أمور كثيرة وإغفال لها. ومن ذلك<sup>(١٥)</sup>:

٦- الاهتمام بخصوصية اللغة الهدف.  
ومن الأمثلة على ذلك ما مثل به د. عمر  
فروخ على الفرق الواضح بين ترجمتين للمقولة  
المشهورة التي أنطقها شكسبير (هاملت) في  
مسرحيته التي تحمل اسم (هملت) نفسه،  
وفيها يقول: To be or not to bo this  
is a quistion

فقد درج الكثيرون على ترجمتها ترجمة  
حرفية تذهب بمضمون العبارة وجمالها  
ونضارتها فقالوا: (الكون أو عدم الكون،  
ذلك هو السؤال) أو (أن أكون أو لا أكون  
هذا هو السؤال) وهما ترجمتان ظلعاوان  
شوهاوان، ذلك أن شكسبير لم يقصد إل ذلك  
البيتة، فمعرفة مستوى الحرج الشديد الذي  
وجد (هملت) نفسه فيه دفعاه إل أن يصرخ  
بالعبارة السابقة التي تعني: «القضية قضية  
حياة أو موت»<sup>(١٩)</sup>.

ومن هنا أتفق مع د. حمزة المزيني في نقده  
ترجمة د. محيي الدين حميدي بعض نصوص  
تشومسكي، بأنه ليست هناك ترجمة حرفية  
وأخرى غير حرفية، وإنما هناك ترجمة جيدة  
وترجمة غير جيدة، أو لنقل شوهاء.  
وفي سبيل إتمام توضيح الفرق بين النوعين

كانت هذه الموهبة لازمة إلى حد أكبر في النص  
الأدبي منه في النص العلمي. فلكم قرأنا من  
ترجمات علمية وفلسفية لكل من د. أحمد  
زكي ود. عبد المحسن صالح، ود. سامي  
دروبي، وغيرهم، وهي تتمتع بجمال فني  
أخاذ وأسلوب تعبيرى رفيع، حتى إنك لتحس  
بأنك قارئ لنص مكتوب بلغته العربية الأم.

٢- الترجمة الحرّة: وتسمى بالترجمة  
المعنوية لما فيها من التصرف، بل إن بعضهم  
جعل منها نوعاً سماً (الترجمة الحرّة جداً).  
وهذه الأخيرة ليست من مقصودنا ولا من  
مرادنا، ومن الأمثلة التي تضرب عليها ترجمة  
(فيتزجرالد) لرباعيات عمر الخيام، وهذه  
الترجمة «شاهد عدل على هذا الضرب من  
الترجمة - أعني الترجمة الحرّة جداً - الذي  
لا يمكن الرضا به، والأطمئنان إليه لما فيه  
من نقص، وقصور، وتخون»<sup>(١٧)</sup>.

ترتكز الترجمة المعنوية على أسس  
منها<sup>(١٨)</sup>:

- ١- القراءة العامة للنص.
- ٢- معرفة أسلوب الكاتب معرفة معمّقة.
- ٣- إدارة معاني النص في الذهن.
- ٤- تسيّر الألفاظ المعبرة عن مقاصد  
المؤلف.
- ٥- عدم الالتفات إلى المكونات اللفظية  
للنصين.

بالضعف والركاكة» على حدّ تعبير د. حمزة المزيني<sup>(٢١)</sup>:

1- I would like to beg in with a few observation about some problem that a rise in the study of language, and then turn to an approach to these questions that has been gradually emerging from work of the past few years and seems to me show considcrable promis» r 1.

فقد ترجمها ترجمة حرفية فقال:

«أود أن أبدأ ببعض الملاحظات حول بعض المسائل التي تظهر في دراسة اللغة، ثم أبدأ بعد ذلك إلى نهج أناقش بمقتضاه تلك الأسئلة التي ظهرت تدريجياً في عمل السنين القليلة الماضية، والتي تبدو لي بأنها تعد بفائدة كبيرة مرجوة».

والترجمة غير الحرفية لها هي:

«أود أن أبدأ ببعض الملاحظات عن بعض المسائل التي تجد حين ندرس اللغة، ثم أعود إلى مناقشة أحد المناهج التي أخذت في النضج بصورة تدريجية من خلال البحث الذي أنجز في السنوات القليلة الماضية لمعالجة هذه المسائل، وهو النهج الذي يبدو لي أنه يعدّ بإنجازات كبيرة»<sup>(٢٢)</sup>.

وجاء في القاموس الموسوعي الجديد

سأضرب بعض الأمثلة من بعض ترجمات كتب اللسانيات خاصة.

١- جاء في ترجمة (يوسف غازي ومجيد نصر) لكتاب سوسير (محاضرات في الألسنية العامة) ما نصّه<sup>(٢٠)</sup>: «إن مثل سوسير في تصوّراته الألسنية مثل ضاحب نظرية في العلوم الإنسانية، ولا بد أن تمنى في جزئياتها أو شموليتها وكتبتها للأخذ والرد». ص ٧.

٢- وجاء فيه أيضاً: «وقبل أن نطوي الغارب لا بدّ من التويه». ص ٧

٣- وجاء فيه أيضاً: «أما كلمة تصويتية (فونولوجيا) التي طالما خفق بها كتابه» ص ٣.

٤- إن هذه المصطلحات التي عصف بها كتابه. ص ٨.

٥- «كثرة ترجمات هذا الأثر اللغوي إلى أكثر من ثلاث عشرة دولة» ص ٩.

٦- «ومن ثمّ جاء ستيفن ألان في الخمسينيات ليطور علم دلالة الذي ينهض بوضوح وجلاء على التقابلات الثنائية التي» ص ٦.

وجاء في ترجمة د. محيي الدين حميدي لنصوص من أحد كتب (تشومسكي) وهي ترجمة «لا يمكن أن توصف إلا

بالمقارنة مع الصوتيات النطاقية» وجاء فيها: «بالرغم من أن أسسه معروفة ومنذ زمن طويل بالمنهج النطاقي، ويمكن تمييزه عن النموذج الصوتي التقليدي الموصوف هنا. هناك بعض التشابه بين الصوتيات النطاقية ونموذج من النظرية الفونولوجية، وهو ما يسمى الفونولوجيا التطريزية، وفونولوجيا فيرث»<sup>(٢٧)</sup>.

وجاء كذلك: «ففي الصوتين الابتدائية من الكلمتين الأوليتين هناك إيقاف كامل للهواء»<sup>(٢٨)</sup>.

وجاء أيضاً: «لقد أوحى عمل (ليتش) و (براون) أن شكلاً من غموض المعنى، وهو التضاد أصبح مقبولاً بصورة عامة ضمن حقل البراجماتية. ولاحظوا...»<sup>(٢٩)</sup>.

ومن الأمثلة على ذلك ما جاء في ترجمة صاح القرمادي لكتاب (دي سوسير)، (دروس في الألسنية العامة): «فمن جهة ليس ثمة ما هو أجدر من اللغة بأن توضح لنا طبيعة المشكل الدلائلي... ولكن طرح هذا المشكل كما ينبغي يحتم علينا...»<sup>(٣٠)</sup>.

وتقتضينا النّصف وتجنّب الحنّف أن نعرض نماذج من إساءات في الترجمات أيضاً

لعلوم اللسان: «وإننا لنعلن كذلك عن بعض القواعد المعروضة بوصفها قواعد عالمية، وذلك بالتركيب وقيود التواصل، ومثال ذلك فإنّ التطابق بين الصفة التي تحدده، وهو تطابق مفيد بالنسبة إلى وضوح التواصل (فهو يسمح) بمعرفة الاسم الذي تتعلق به)». والسبب لأنه كي نفهم تعيين خاصة من الخواص إلى شيء من الأشياء، فيجب أولاً أن نقدم الشيء لأنفسنا، وسيكون ممكناً، فيما بعد، أن نوّكد شيئاً يتعلق بهذا الشيء»<sup>(٣٢)</sup>.

وجاء فيه أيضاً: «ما هي الأهمية التاريخية للقواعد؟ إنها تسجل أولاً، وإن كان في النية، نهاية الأفضلية، في العصور للقواعد اللاتينية»<sup>(٣٤)</sup>.

وجاء فيه كذلك: «فاللغة لا تتغير، ولكنها كذلك (لقد تحدّث (ترغو) في مادة الاشتقاق من الموسوعة عند المبدأ الداخلي للتغير). ثم أصبحت هذه الأطروحة واضحة عندما بدأ اللسانيون بتمييز علاقيتين ممكنتين بين كلمة (a) في عصر (A) وبين كلمة (b) في عصر (B) اللاحق»<sup>(٣٥)</sup>.

ومن الأمثلة أيضاً ما جاء في الموسوعة اللغوية لـ (كولنج)<sup>(٣٦)</sup>: «الصوتيات القطعية

زمرة باسم (parvagues) وتعني (الموجات) وهذا المعنى مخالف للسياق ومتناقض معه، فالزمرة -ههنا- تعني: الجماعة المتجانسة في المرتبة والمبادئ، أو هي الطوائف حسب ترتيب درجات إيمانهم وطاقاتهم، وبهذا تكون الترجمة الصحيحة لها: groupes أو homogens<sup>(٣٣)</sup>.

ومن النوع الثاني ترجمته معنى (الأمي) في قوله تعالى: (الذين يتبعون الرسول النبي الأمي) (الأعراف/١٥٧) بقوله:

En faveur de ceux qui suis Vent  
l'envoye' le prophet ma ternel.

فجعل كلمة (الأمي) منسوبة إلى (الأم) لا إلى الأمة، وبذلك تكون الترجمة مقطوعة عن سياقها، ومعنى الأميين أنهم ليسوا أهل كتاب كاليهودية والمسيحية<sup>(٣٤)</sup>.

إن الترجمة السليمة لها من أصول العلم ما لها، ولها من جمال الفن ما لها، ومن هنا لا بد لها من أن تضبط بضوابط العلم من جهة، وتلبس بموهبة الفنان من جهة ثانية. فهي إبداع حقيقي يتلو من جهة الزمن -مرحلة الإبداع الأولى للنص في لفته الأم- وهي من جهة أخرى لا تكون تفسيراً، أو شرحاً، أو تأويلاً، أو تحليلاً.

قام بها قوم من غير أبناء جلدتنا عندما رغبوا في نقل نصوص من القرآن الكريم إلى لغة أقيامهم. وهذه الإساءات من أبناء جلدتنا أو غيرهم تؤكد أن الأمر لا يتحقق بمجرد معرفة اللغة الثانية، بل لا بد من البراعة في الاثنتين معاً، وهو ما سنفرشه فيما بعد.

جاء في ترجمة المستشرق (سافاري) قوله تعال (وترى الملائكة حاقين من حول العرش يسبحون بحمد ربهم) (الزمر: ٧٥) فقد ترجم (حاقين) بـ(حفاة الأقدام)، والمعنى الصحيح لها: يطوفون حول العرش<sup>(٣٥)</sup>.

وفي قوله تعالى: (أفلا ينظرون إل الإبل كيف خلقت) (الغاشية /١٧) ترجم (ماكس هاننج) كلمة (الإبل) بـ(Wolken) ومعناها السحاب<sup>(٣٦)</sup>.

ومن ذلك ترجمة المستعرب الفرنسي جاك بيرك للقرآن الكريم ترجمة شوهاء ظلعاء، ليس فيها أدنى التفات إلى السياق القرآني وبخصوصية تركيبه، مما جعله ينزلق في مهاوي الخطأ. وسأورد من ترجمته مثالين فحسب، أولهما في ترجمته أسماء السور القرآنية، والآخر في ترجمة التراكيب. فمن النوع الأول ترجمته سورة (الزمر) جمع

والوقوف على دقائقها أمران لا غنى للمترجم عنهما البتة إذا كان يريد لترجمته أن تبعد عن الوقوع فيما هو جزء من التكوين الثقافي والاجتماعي لأهل اللغة التي ينقل عنها، ذلك أن المعروف بديهية أن لكل مجتمع عاداته الاجتماعية التي تشكل جزءاً من منظومة ثقافته العامة. ومن الأمثلة على ذلك أن التشبيه بالحمار والكلب يعد مدحاً في اللغتين اليونانية والإنكليزية. ويعد التشبيه بالكلبة والجحش ذماً في اللغة الإنكليزية. والبومة في ذهن العربي نذير شؤم وخراب حتى قيل في ذلك: أشأم من البوم<sup>(٢٨)</sup>، لكنها في ذهن الألماني مصدر قأل وبشر، لذا تجده يعلّق صورتها في مدخل بيته.

ومن الأمثلة على معاناة ذلك في أثناء الترجمة ما ذكره د. عمر فروخ لدى ترجمته كتاب (الإسلام على مفترق الطرق) لمحمد أسد، فقد وقف عند تعبير يمثل الفرق بين أمرين مثّل فيه المؤلف بالحصان الخاص بالركوب والحصان الخاص بالجر. وهذا التمثيل لا يعرفه العربي لكنه مفهوم بالنسبة إلى القارئ الغربي، لذا عمد المترجم في سبيل تقريب ذلك إل القارئ العربي إلى التمثيل

ويمكن إجمال الأصول الجوهرية للترجمة فيما يأتي<sup>(٢٥)</sup>:

١- البراعة اللغوية: وهذه البراعة ليست مقصورة على اللغة الأم، ولكنها تشمل اللغتين: الأم والهدف، لأن اللغة هي الآلة التي سيعزف عليها المترجم موسيقاه. ثم إن البراعة في اللغة الهدف أيضاً أشبه بمراهنة تتسم بالخطورة والمخاطرة في أن معاً، لأن فيها كشافاً وبياناً لدى سعة صدر لغته التي ينقل إليها وقدرتها على تمثل النص المترجم واستيعابه، وعلى مدى مقدرته من جهة ثالثة على خلق شكل لغوي جديد بأدواته اللغوية الخاصة ترفده ذاكرة اللغة الأم من جهة، وطاقته الإبداعية من جهة أخرى<sup>(٢٦)</sup>.

ولم يكن علماءنا الأقدمون بغافلين عن هذه البراعة التي سبق منا القول فيها، فهذا هو أبو عثمان الجاحظ يوجب أن يكون بيان المترجم في الترجمة نفسها في وزن علمه في المعرفة نفسها، وأن يكون أعلم الناس باللغة المنقولة والمنقول إليها حتى يكون فيهما سواء<sup>(٢٧)</sup>.

٢- الثقافة العامة الرافدة للتخصص: فمعرفة عادات أهل اللغة التي ينقل عنها،

إلى تلك الحركة العلمية التي بدأها فريدريك أوغسطس وولف في سنة ١٧٧٧م وهي التي ما زالت مستمرة إلى الآن»<sup>(٤١)</sup> = أمكننا أن نرى شدّة التلاحم بين جمل النص على نحو لا يجعلك ترى خللاً أو قطيعة تركيبية أو دلالية بين جملة وأختها.

٤- تجنّب الغموض واللبّس: ومن الأمثلة على ذلك ما جاء في ترجمة القرمادي نفسه أيضاً، وهو قوله: «الآن أنه لا يمكن أن يُعاب بالإفراط في النزاهة العلمية»<sup>(٤٢)</sup>. فهذه الجملة قد تؤدي معنى المدح فيما يشبه الذمّ، إلا أنها لا تؤدي المعنى في العربية بوضوح. والجملة في أصلها الإنكليزي:

But his failing was certain lock of  
coscientiousness

وترجمتها: «ولكن نقطة الضعف عنده تتمثل في عدم الحرص على الدقة العلمية»<sup>(٤٣)</sup>.

٥- الاهتمام بالصياغة لا التبديل: وأعني بذلك الاهتمام بصياغة الفكرة لا الاقتصار على إبدال كلمة بأخرى. وهذه الصياغة تتطلب من المترجم أن يعرض عن مسائل كثيرة كالتقديم والتأخير، أو الالتزام بعدد كلمات النص الأصلي للوصول بالنص إلى صياغة عربية سليمة.

على الحصان الخاص بالركوب بالنجيب من الإبل، لأنه معروف بسرعته، ووضع في مقابل الحصان الخاص بالجر البعير الذي يستخدم عادة في الحلّ والترحال وحمل الأثقال، ثم أُرِدَ ذلك بحاشية تجلّي ذلك وتوضحه<sup>(٣٩)</sup>.

٣- الربط المحكم بين التراكيب: ولعلّ ذلك يظهر من خلال مقارنتنا بين ترجمتين مختلفتين لنص واحد. فقد جاء في ترجمة صالح القرمادي لكتاب سوسير (دروس في الأسنة) ما يأتي: «ثم ظهرت الفيلولوجيا أي فقه اللغة. فقد سبق أن وجدت بالإسكندرية مدرسة فيلولوجية، إلا أن هذه التسمية تقترن خاصة بتلك الحركة العلمية التي أنشأها فريدريك أوغسطس وولف بداية من ١٧٧٧ والتي ما زلنا نشهد اليوم تواصلها»<sup>(٤٠)</sup>.

فالربط مفقود بين الجملة الثانية والجملة التي تليها. فإذا ما قرأنا النص في ترجمة أخرى، وهي ترجمة د. حمزة المزيني نفسه التي جاءت على النحو الآتي: «ومن بعد ذلك ظهرت مدرسة فقه اللغة. وعلى الرغم من إطلاق هذا المصطلح أحياناً على إحدى المدارس اللغوية التي نشأت في الإسكندرية قديماً فهو لا ينصرف عند إطلاقه الآن إلاّ



مستكرة، فإن الصوتين يعدان تحققان لصوتين مختلفين».

وجاء في القاموس نفسه: «وهذا ما بيّنه الزوجان الدنيا (كذا) للكلمتين فونتيك وفونيميك»<sup>(٤٤)</sup>.

ومن ذلك أيضاً قول يوسف غازي ومجيد في ترجمتهما كتاب سوسير: «ومن ثم جاء ستيفن المان في الخمسينيات ليطور علم دلالة الذي ينهض بوضوح وجلاء على التقابلات الثنائية التي<sup>(٤٥)</sup>» وقولهما: «وقبل أن نطوي الغارب لا بد من التويه»<sup>(٤٦)</sup>.

١٠- مراعاة التقسيم الأصلي لفقرات النص بلغته الأصلية، ذلك أن كل فقرة معقودة للاضطلاع بمناقشة فكرة أو أفكار معينة، وتمزيق الفقر وتقطيع أوصالها يذهبان بوحدّة الأفكار التي تعرض لها، ويفضيان إلى التداخل بين أفكار فقرة أخرى.

٦- إثارة التعريب على الترجمة: وأعني بذلك أن يجعل المترجم وكده في إلباس النص المترجم الثوب المناسب له وفق ما تقتضيه مقاييس العربية وأصولها.

٧- إضاءة مواضع من النص المترجم: عن طريق ضرب الأمثلة من واقع اللغة التي ينقل النص إليها، ففي ذلك إغناء للترجمة وزيادة إيضاح لها.

٨- ضبط المواضع المشكّلة من النص المترجم.

٩- سلامة الأسلوب: ويدخل تحت هذا الجانب الإلمام بالحد الأدنى من المبادئ النحوية والصرفية للغة المنقول إليها. ومن الأمثلة على ذلك في القاموس الموسوعي الجديد لعلوم اللسان، قال: «إذا برز صوتان تماماً في الوضع الصوتي نفسه، وكانا يستطيعان التبادل بينهما من غير تغيير في معنى الكلمات، أو من غير أن تصيح الكلمة

### الهوامش

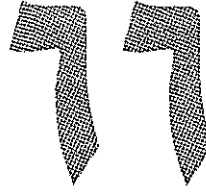
- ١- قال الزبيدي: «ليس بمسموع من العلماء الأثبات، الزبيدي، المرتضى (ت ١٠٩٤هـ)، تاج العروس، ج ٣١، حققه عبد العظيم الطحاوي، مطبعة حكومة الكويت، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م»
- ٢- تاج العروس، ج ٣١، (ترجم).
- ٣- نفسه (ترجم).
- ٤- السنديوني، د. وفاء: شعر قبيلة أسد/ جامعة

- ١٣- وهبة، مجدي، والمهندس، كامل: معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، ط٢، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٨٤، ص ٩٣-٩٤.
- ١٤- سعيد، دسامية: ترجمة النص الأدبي، ص ٨٩١.
- ١٥- المنزني، دحمزة: مراجعات لسانية، ص ٩٠.
- ١٦- سعيد، دسامية: ترجمة النص الأدبي، ص ٨٨٩.
- ١٧- حسين، دطه: نقد وإصلاح، ط٨، دار العلم للملايين، ١٩٨٠، ص ١٨٥ (نقلًا عن: السعافين، إبراهيم: في رحاب المعرفة دراسات مهداة إلى إحسان عباس، ط١، دار الغرب الإسلامي، بيروت ١٩٩٧، ص ٤٨٥).
- ١٨- فروخ، د.عمر: الترجمة، ص ٦١٨.
- ١٩- فروخ، د.عمر: الترجمة، ص ٦٢٢، وانظر ثمة أمثلة كثيرة على الفرق بين النوعين.
- ٢٠- صدرت هذه الترجمة عن دار نعمان للثقافة، جونية، لبنان، ١٩٨٤ م.
- ٢١- المنزني، دحمزة: مراجعات لسانية، ج ٢، ص ٨٢.
- ٢٢- نفسه، ص ٨٣. وانظر أمثلة أخرى في ص ص ٨٤-٨٣.
- ٢٣- ديكرو، أوزوالد، وستشايفر، جان ماري: القاموس الموسوعي الجديد لعلوم اللسان، ترجمة د. منذر عياش، ط١، جامعة البحرين، ٢٠٠٣، ص ٢١.
- ٢٤- نفسه، ص ٢٣.
- ٢٥- نفسه، ص ٢٥.
- ٢٦- كولنج، ن.ي: الموسوعة اللغوية، ترجمة د. محيي الدين حميدي، ود. عبد الله
- الملك سعود، ٢٠٠٠ م، ق ٦٤٠، ب-٣-٥، ص ٦٣٦، تاج العروس، ج ٣١، (ترجمه). الغطاط: نوع من القطا. يُلغِظن: يتلفظن بكلام مبهم. الأنباط: قوم كانوا ينزلون بالبطائح بين العراقيين.
- ٥- المتنبي، أحمد بن الحسين: ديوانه، شرح عبد الرحمن البرقوقي، ج ٤، ص ٣٨٤.
- ٦- نفسه، ج ٤، ص ١٠٠.
- ٧- فروخ، د.عمر (ت ١٤٠٨ هـ) التَّرجمة أو نقل الكلام من لغة إلى أخرى، مجلة مجمع اللغة العربية، دمشق مج ٥٤، ج ٣، شعبان ١٣٩٩ هـ، تموز ١٩٧٩ م، ص ٦١١-٦١٢. وانظر: عبد المطلب، د.فؤاد: بحوث في الترجمة، دار ابن حزم للنشر والتوزيع، ط١، الرياض، ١٤٢٦ هـ/ ٢٠٠٥، ص ص ١٧-١٩.
- ٨- تاج العروس (عقد).
- ٩- التهانوي، محمد علي (ت ١٠٥٨ هـ): كشاف اصطلاحات الفنون، تحقيق د.علي دحروج، مكتبة لبنان، ط٢، بيروت، ١٩٩٦ م، ج ١، ص ٤١٤.
- ١٠- الكفوي، أبو البقاء، أيوب الحسيني (ت ١٠٩٤): الكليات، أعده للنشر د.عدنان درويش ومحمد المصري، ط٢، وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٨٢، ج ٢، ص ١٠٥.
- ١١- سعيد، دسامية: ترجمة النص الأدبي، مجلة عالم الفكر، مج ١٩، ع ٤، ١٩٨٩، ص ٨٩١.
- ١٢- النديم، محمد بن إسحاق (ت ٣٨٥ هـ): الفهرست، ط تجدّد، إيران، ص ٣٠٤، وانظر أيضاً ص ٣٥٣، وعبد المطلب، د.فؤاد: بحوث في الترجمة، ص ١٧.

- الحميدان، ط، ١، جامعة الملك سعود، ١٤٢١هـ، ج ١، ص ٨.
- ٢٧- نفسه، ج ١، ص ٨.
- ٢٨- نفسه، ج ١، ص ١١.
- ٢٩- نفسه، ج ١، ص ١٩٥.
- ٣٠- سوسير، فردينان دي: دروس في الألسنية العامة، ترجمة صالح القرمادي، ص ٣، ولامزييني، د. حمزة: مراجعات لسانية، ج ٢، ص ١١١.
- ٣١- التسمماني، د. محمد: تاريخ حركة ترجمة معاني القرآن الكريم، ندوة ترجمة معاني القرآن الكريم، ص ٤٣.
- ٣٢- نفسه، ص ٤٥.
- ٣٣- توامي، د. عبد الجبار: نقد ترجمة القرآن إلى الفرنسية، ترجمة جاك بيرك نموذجاً، مجلة الدراسات اللغوية، مج ٥، ع ١، ٢٠٠٣م، ص ٢٧٥.
- ٣٤- نفسه ٢٨٣.
- ٣٥- انظر في سبيل ذلك: خوري، شحادة: دراسات في الترجمة، دار طلاس، دمشق، ١٩٨٩، ص ٦٤-٦٥، والمزيني، د. حمزة: مراجعات لسانية، كتاب الرياض، ع ٧٥، فبراير ٢٠٠٠م، ص ١٥٧، والبدالي، د. محمد: في الطريق إلى مصطلح علمي، مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق، مج ٧٥، ج ٣، ص ٧٣١.
- ٣٦- سعيد، د. سامية: ترجمة النص الأدبي، ص ٨٩٦.
- ٣٧- الجاحظ، أبو عثمان (ت ٢٥٥هـ): الحيوان، تحقيق المرحوم عبد السلام هارون (١٩٨٨م)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، بلا تاريخ، ج ١، ص ٧٦.
- ٣٨- باشا، خير الدين شمسي: معجم الأمثال، مركز الملك فيصل، الرياض، ٢٠٠٠م، ج ١، ص ٣٠٢، المثل رقم ١٤٥٢.
- ٣٩- فروخ، د. عمر: الترجمة، ص ٦١٧.
- ٤٠- المزيني، د. حمزة: مراجعات لسانية، ج ١، ص ١١٠.
- ٤١- المرجع السابق، ص ١١١. وانظر النص نفسه في ترجمة الكراعين لكتاب سوسيو، ص ١١.
- ٤٢- نفسه، ص ١١١.
- ٤٣- نفسه، ص ١١١.
- ٤٤- نفسه، ص ٥٣٢، والأمثلة على مثل هذه الإحالة الأسلوبية عامة في كل صفحات الكتاب.
- ٤٥- غازي، يوسف، ونصر، مجيد: محاضرات في الألسنية: فردنان ده سوسير، دار نعمان للثقافة، جونيه، لبنان، ١٩٨٤م، ص ٦.
- والمزيني، د. حمزة: مراجعات لسانية، ج ١، ص ٩٩.
- ٤٦- نفسه، ص ٧، والمزيني، مراجعات لسانية، ص ٩٩.



# الدراسات والبحوث



## ■ رثاء النفس في الشعر العربي القديم

\*  
وليد العريفي

معنى الرثاء<sup>(١)</sup>:

قبيل: «إن مدحه بعد موته قيل رثاه يُرثيه ترثية ورثيت الميت رثياً ورثاء ومرثاة ومرثية ورثيته: مدحته بعد الموت وبكيتها، ورثوت الميت أيضاً: إذا بكيته وعددت محاسنه، وكذلك إذا نظمت فيه شعراً...».

\* باحث في الأدب العربي والنقد (سورية).

العمل الفني: الفنان علي الكفري.

العدد ٥٢٩ تشرين الأول ٢٠٠٧

رثاء النفس في الشعر العربي القديم

ويحاول إبعاد نفسه وبوتيرة تصاعدية متسارعة إلى حالته بعد الموت، فيصف كفته وأحداث تشييع جنازته:

ورجّلوني وما بالشعر من شعث

وألبسوني ثياباً غير أخلاقي

وطيّبوني وقالوا: إيما رجل

وأدرجوني كأنّي طي مخراق

وأرسلوا فتيةً من خيرهم حسباً

ليسندوا في ضريح القبر أطباقي

وقسموا المال وأرقت عواندهم

وقال قائلهم: مات ابن خذاق

هوّن عليك ولا تولخ بإشفاق

فإنما مالنا للوارث الباقي

وهو بانشفاله عن الموت لا يقف عند حد وصف التشييع وحسب، ولكنّه يذهب أكثر من ذلك هارباً من قتامة الموت وجموده إلى حركية الورثة وتقاسمهم للمال الذي يرى فيه امتداداً زمانياً له، كما يجد بالورثة امتداداً حياتياً له.

ومن هذا الباب أبيات الملك الضليل:  
امرئ القيس<sup>(٢)</sup> التي عبّر بها عن تلاشي حلم استرداد الملك الضائع المتمثل بقتل أبيه، لتشكّل أبياته هذه البذرة الرثائية الأولى في تربة شعرنا الرثائي، فالشاعر يعيش مأساة

وللرثاء أنواع منها: رثاء ذوي السلطان من ملوك وأمراء وقادة، ورثاء الأقارب من زوجات وأبناء وآباء، وكذلك رثاء الأصدقاء والمعارف، وأهم هذه الأنواع رثاء النفس الذي سيشكل محور دراستنا هذه حيث سنرصد الإنسان بمواقف هي الأكثر تأثيراً وندرة في حياته، وكيف واجه الإنسان الموت متصارعاً معه، متغلباً على الخوف، متنازعاً بعواطفه ورغائبه بين:

أولاً: حبه الفطري للحياة.

ثانياً: حتمية الموت وجبروته.

يُشكّل الرثاء في موروثنا الأدبي مساحة فنية لها قيمتها الإبداعية الخاصة المميزة إذا ما قيست بالفنون الأخرى من وصف، وغزل، وهجاء، ومديح، إلخ. مع احتفاظه بخصوصية الصدق التي ينفرد بها في البوح والتعبير.

ولعل أول دمعة رثاء في شعرنا العربي هي ما نتلمسها في أبيات يزيد بن خذاق<sup>(٢)</sup> الذي يبدأ رثاء نفسه بتساؤل العارف بالجواب مؤكداً قناعة قديمة هي أنّ نهاية الإنسان «القبر».

هل للفتى من نبات الدهر من راقي

أم هل له من حمام الموت من واقعي ١٩



واحباطاً كبيرين  
من خلال:

- معاناة  
داخلية: يُمثّلها  
ضيق الحلم  
الذي كان يأمل  
تحقيقه على  
أرض الواقع،  
باسترجاع الملك.

- ومعاناة  
خارجية: تتمثل  
باحباط الخارج  
الذي يعيده إلى  
كينونة الواقع  
الذي ينقلب  
إلى أزمة نفسية  
نتيجة لضيق

الحلم المتآكل مع جسده المتساقط قطعة قطعة  
من جراء تسمّمه بحلّة قيصر القسطنطينية  
التي أهداها إليه<sup>(٤)</sup> كتساقط حلمه على مدار  
الواقع.

لقد طمّح الطمّاح من بعد أرضه

ليلبسني مما يلبس أبؤسا

فلو أنها نفسٌ تموت سوية

ولكنها نفس تُساقط أنفسا<sup>(٥)</sup>

وفي فضاء هذا الفراغ الروحي والجسدي  
تتأزم المعاناة في مخزونه الانفعالي، وهو  
يقترب من الموت خطوة.. خطوة بعد أن  
تجسدت لعينيه حقيقة الواقع المتمثل بقبر:  
امرأة أميرة دفنت في سفح جبل «عسيب»

فيؤكد الشاعر انتهاء الطموح لديه بعدم  
السعي:

أجارتنا إن المزار قريب  
وإني مقيّمٌ ما أقام عسيب  
أجارتنا إنّنا غريبان ههنا  
وكلُّ غريبٍ للغريب نسيب<sup>(٦)</sup>

إن النص ينمُّ عن سكونية حال الشاعر،  
وما كثرة الأسماء وقلة الأفعال إلا تعبير من  
الشاعر عن حالة الموت والسكونية التي وصل  
إليها.. الشاعر بعد سفر واقعي ونفسي  
أوصله قبره الترابي بعدما خلع قبره الذي  
ارتداه طيلة فترة رجوعه من القيصر حتى  
وصوله إلى سفح جبل عسيب المتمثل في  
(الحلة) - القبر - الهدية.

وبتعبير رمزي يمكننا أن نوضِّح المعادلات  
التالية في رثاء الشاعر لنفسه حسب الشكل  
الآتي:

القبر: معادل موضوعي للحاضر.  
الأميرة: معادل موضوعي لماضي الشاعر  
بِحياته.  
قبر الأميرة: معادل للحلة والشاعر الأميرة  
الميت بفعل التسمم.

مما يجعله يتحسس في داخله: واقعاً مكانياً:  
يجسده: «القبر». وواقعاً زمانياً: تمثّل بدنو  
الأجل عن طريق «الحلة».

ويُعدّ اتحد فيه الزمان بالمكان مشفوعاً  
باستشفاف قدرتي لعظمة الجبل كعلم ماضٍ  
راود مخيلة الشاعر في استرداد الملك، وهبوط  
إلى السفح كارتداد واقعي لما صار إليه  
حاله. فالشاعر يهبط سريعاً من قمة الجبل  
كطموحه وحلمه الذي كان إلى السفح كواقع  
حقيقي يعيشه الشاعر في لحظات حياته  
الأخيرة.

وهذا الهبوط النفسي الروحاني والمادي  
القائم يُشكل خيوط الموت الذي ينسجه  
ذلك القبر الذي يضمُّ جثة امرأة أميرة تمثّل  
للشاعر حياته الماضية بكل ما فيها من متع  
ولهو وجمال.

فالتداعي النفسي الخانق والإحساس:  
بالفقد لكل الأحلام التي كانت تُضيق الدائرة  
على حياة الشاعر يصل به إلى درجة التوحد  
في الغربة بين واقعه ككائن في أطوار النهاية:  
وبين القبر كقضاء حتمي يُعري الحقيقة  
ويجسدها رؤية واقعة لا مجال.

رثاء النفس في الشعر العربي القديم

إنه يختار شكل ميته حسب مزاجية الشاب الفارس الأبى الذي لا يهاب الموت، ويواجهه بكل شجاعة وكبرياء رافضاً الجارية التي قدّمها له العبدى في سجنه، وما رفض طرفة للجارية التي قدمها له العبدى إلا تأكيد لهذه الروح المتمردة التي اتسمت بها شخصيته، فهو لا يرفض الجارية بوصفها جارية تعني له لحظات من اللهو والعبث والسرور يمكن أن تحققها له وهو صاحب الفلسفة المعروفة في حبه لثالث: الخمرة والحرب والمرأة:

فلولا ثلاث هن من عيشة الفتى

وجدك لم أحفل متى قام عودي

فمنهنّ سبقي العاذلات بشرية

كमित متى ما تعل بالماء تزيد

وكري إذا نادى المضاف مجتنباً

كسيد العضنا نبهته المتورد

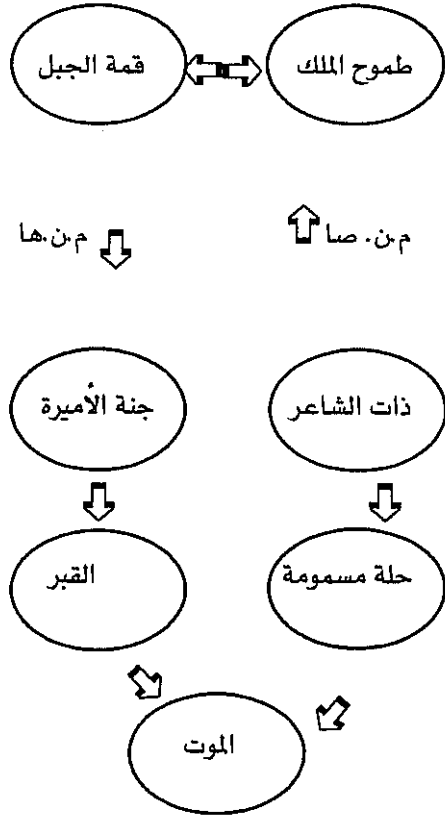
وتقصير يوم الدجن معجب

ببهكنة طي الخباء المعمد<sup>(٨)</sup>

وإنما يتأتى هذا الرفض ردّة فعل نفسية على ضعفه، وللموقف الذي وجد نفسه فيه نتيجة الغدر والإيقاع به، وقد أحاطته قضبان السجن، ليجد نفسه لا حول ولا قوة ولا رغبة حتى في المرأة:

الا اعتزليني اليوم خولة أوغضي

فقد نزلت حدباء محكمة العض



فالشاعر ينطلق من الموت الذي تمثل له بقتل أبيه وفقد الملك.

هذا الموت بشكليته المادي والمعنوي يحمله الشاعر بارتدائه الحلة المسمومة فهو يحمل قبره على ظهره، وأخيراً يتجسّد له بشكل واقع فعلي بحقيقة قبر الأميرة وموته بفعل التسمم ليصل إلى الموت الذي انطلق منه ليعود إليه. ويرثي طرفة ابن العبد<sup>(٧)</sup> نفسه رثاء شاب يقبل على الموت، وهو مدرك لمصيره، بل



أزالت فؤادي عن مقرِّ مكانه

وأضحى جناحي اليوم ليس بذئني نهض  
وأمام هذا الموقف الذي يجد الشاعر نفسه فيه مُستضعفاً لا يجد ما يرفع عنه هذا الضيق سوى استرجاع الماضي، وتذكير نفسه بمن يكون، فيستعيد ذكر صفاته هرباً من موقف الضعف الذي هو فيه من جهة، وتذكيراً وتأكيداً لعدم مبالاته من الموت القادم إليه من جهة ثانية، لذلك يرثدُّ الشاعر هذا الماضي بكثرة مع معرفته بأنه ماضٍ فيكرر الفعل «كان» مقترناً بباء الفاعل الدالة عليه في محاولة لشدُّ هذا الماضي الذاهب وإحضاره ولو نفسياً إلى حاضره الذي يعيشه لحظات انتظارٍ لموتٍ محققٍ:

«وقد كنت جليداً في الحياة مُدرتاً

وقد كنت لباس الرجال على البُغضِ»

مؤكداً في الوقت نفسه سماته الشخصية التي يوردها مؤكداً بأكثر من مؤكّد:

-لام التوكيد وإن-

وإني لرحلو لخليل وإنسي

لمرّ لذي الأضغان أبدي له بغضي

وإني لأستغني فما أبطر الغنى

وأبذل ميسوري لن يبتغي قرضي

وهو يركز على جانب تحليه بصفة الكرم

والصفح عن المسيء، وذلك في لفظة ذكية

لاستدرار العطف عليه ومعاملته بالمثل، فيطلب الرحمة والعفو بصورة مبطنّة غير خافية:

وإن طلبوا ودي عطفتُ عليهم

ولا خيرَ فيمن لا يعودُ إلى خَفَضِ<sup>(٩)</sup>

ويستمر الشاعر في هذا النفس الشعري مستذكراً أفعاله وماضيه الذي يحقق له رضى النفس واطمئنان وهدوء الروح، ليعود أخيراً إلى سرد القصة التي أوصلته إلى السجن ونجاة المتلمس الذي قرّ بالصحيفة بعدما عرف مضمونها الحقيقي، لينتهي أخيراً متوّعداً بأخذ الثأر من أبي المنذر الملك الذي خدعه وأوقع به.

ويتبدى لنا في موشور الرثاء لون آخر من خلال معاناة الأسر القسري الذي يُشكل حالة موت عبد يغوث<sup>(١٠)</sup> البطيء فيهرب من واقعه السوداوي المتمثل بالسجن إلى عالم الحرية بفتحه نافذة تفتأل بنجدة فرسان قومه:

ولو شئت نجتني من الخيل نهدة

تري خلفها الجو الرجيد توالي<sup>(١١)</sup>

ولكنني أحمي ذمار أبيكم

وكان الرماح يختطفن المحاميا

وعندما يحسُّ بأن النجدة التفاوضية هذه

مجرد حلم يرتد إلى واقعه طالباً الإفراج عنه

واستخدام الشاعر للفعل الماضي المتصل بضمير المتكلم العائد إليه «كنت» تأكيد لمكانته الرفيعة في قومه.. فهو يرتكز إلى واقع حقيقي تثبتته ذكرياته وأمجاده السالفة كسيد وفارس فالضمير «ت» هنا، إنما هو صوت داخلي يظهره الشاعر رداً على تلك العجوز السّاخرة التي جرحت كبرياء الشاعر وعنفوانه.

ويرثي خبيب بن عدي نفسه<sup>(١٢)</sup> -وقد شك في نسبة القصيدة ابن هشام<sup>(١٣)</sup> رثاء المؤمن الصابر مؤكداً إيمانه وجلده وعدم مبالاته بالموت مضحياً بحياته في سبيل عقيدته التي آمن بها وارتضاها، إنه مثال الرجل المؤمن، الصادق الإسلام، الراسخ الإيمان، الثابت العقيدة، حيث يقع في الأسر لدى المشركين الذين يبيحون دمه ويجتمعون لصلبه، فيجد نفسه محاصراً بين أعدائه الذين تحلقوا حوله ناوين قتله، وهو أعزل إلا من إيمانه بعقيدته وصبره وجلده:

لقد جمع الأحزاب حولي وألبوا  
قبائلهم واستجمعوا كل مجمع<sup>(١٤)</sup>  
وكلهم مبدي العداوة جاهد  
عليّ لأنّي في وثاقٍ مضيع  
وقد جمعوا أبناءهم ونساءهم  
وقرنت من جذع طويلٍ ممنوع  
إلى الله أشكو غريبتني ثم كربتني  
وما أرى صد الأحزاب لي عند مصرعي

فاصلاً بذلك بين الواقع كشيءٍ حاصل، وبين الحلم كشيءٍ مُتخيل يفرضه الموقع الذي يشكله خارج السجن والأسر كبطل وسيد في قبيلته، وهذا ما يجعله يتكئ على أمجاده البعيدة الماضية، وعلى التعددية الاسمية اللفظية التي تمنحه بعضاً من راحة وأمل، لما يكون للاسم عادة من وقع حسن على سامعه فيذكر الشاعر سجانیه بأسمائهم:

أقول وقد شدوا لساني بنسعة  
أمعشرتيم أطلقوا من لسانيا  
أمعشرتيم قد ملكتم فأسحجوا  
فإن أخاكم لم يكن من بوائيا  
وتأتي صدمة الارتداد النفسي على هيئة عجوز عبشمية ساخرة من واقع وموقع الشاعر:

وتضحك مني شيخخة عبشمية  
كأن لم ترى قبلي أسيراً يمانيا  
فيرد على هذه العجوز المجسدة لصورة واقعه، بعرض خصاله وماضيه، بما يحمله من أمجاد ومكارم على شريط حلمه المنكسر:  
وقد كنت نحار الجزور ومعمل ال  
مطي وأمضي حيث لا حي ماضيا  
وكنت إذا ما الخيل شمسها القنا  
لبيقا بتصريف القنائة بنانيا

وما بي حذار الموت إنِّي لميتٌ  
ولكن حذاري حجم نار ملفع  
ولست أبالي حين أُقتل مسلماً  
على أيّ جنب كان في الله مصرعي  
ولست بمبدي للعدو وتخشعاً  
ولا جزعاً إنِّي إلى الله مرجعي  
فالموت حقيقة ينتهي إليها مصير الإنسان،  
وهو فرح بهذه الحقيقة، لأنه سيلقى ربه  
وتلك أمنية المؤمن التي يسعى إليها بانتظار  
جائزته الكبرى التي عمل جاهداً ووهب  
حياته في سبيلها ليحظى بها.

ويجد الشاعر هدية بن خشرم<sup>(١٥)</sup> في  
الموت النهاية المؤسفة، وبذلك يحاول استمجال  
الوقت مسدراً هذه الحقيقة التي ستنتهي به  
إلى العدم:

ألا هللاني قبيل نوح النواشح  
وقبل اطلاع النفس بين الجوانح  
وقبل غدٍ يا لهف نفسي على غدٍ  
إذا راح أصحابي ولست برائح  
إذا راح أصحابي بفيض دموعهم  
وغودرت في لحدٍ عليّ صفائح  
يقولون هل أصلحتم لأخيكم  
وما الرُمس في الأرض القواء بصالح  
وهو في تمييزه بين عودة أصحابه

إنه تأكيد على شجاعة الرجل، فهو لو  
لم يكن في هذا الموقف المستضعف، لما تجرأ  
عليه أحد من المشركين، مصوراً مشهد صلبه  
إلى جذع شجرة، وقد تأكدت له وفاته التي  
أزفت ساعتها بالوصول إليه، لتدفع قوة  
الإيمان بالله من قلب الرجل الذي لا يضعف  
ولا يلين ولا يسترحم أعداءه، بل يستتجد بمن  
هو صاحب الأمر والنهي وإليه ترجع الأمور،  
فإنه وحده هو مدبر الأحوال ومُبدلها، وهو  
يفعل ما يريد إنه الإيمان بالقضاء والقدر  
خيره وشره:

فذا العرش صيرتني على ما يراد بي  
فقد بضعوا رحمي وقد يأس مطمعي  
وذلك في ذات الإله وإن يشأ  
يبارك على أوصال شلو ممزع  
إنها الحقيقة المثلى حقيقة المؤمن الذي  
لا تتغير مواقفه مهما كلفه ذلك الموقف من  
ثمن، ولو كان هذا الثمن حياته نفسها، فطالما  
أنه سينال رضى ربه وسيموت، وهو مؤمن  
صايف السريرة مطمئن النفس، فيؤكد صبره  
وأنه لم يخش الموت الذي سيوصله إلى حُسن  
خاتمه وصدق إيمانه:

وقد خيروني الكفر والموت دونه  
وقد هملت عيناى من غير مجزع

قلبت الغضى لم يقطع الركب عرضه  
وليت الغضى ماشى الركاب لياليا  
وقد كان في أهل الغضى لودنا الغضى  
مزار ولكن الغضى ليس دانيا  
وما صورة القبر هنا إلا وسيلة هروب  
درامي من فناء واقع يمثله ابتعاد النفس عن  
الموت الواقع كحدث إلى مجريات ما بعد الموت  
كما سيصير وبذلك يشاغل نفسه فتمتد الرؤى  
شريطاً من الذكريات التي تجعله يتذكر من  
يبكي عليه فلا يجد سوى أصحابه القدامى:  
تذكرت من يبكي علي فلم أجد  
سوى السيف والرمح الرديني باكيا  
وأشقر خنديد يجر عنانهُ  
إلى الماء لم يترك له الموت ساقيا  
ثم يتخلص من واقعه أكثر بخطوة أبعد  
عندما يحس بأن الموت يمد أظافره مُطوّقاً  
عنقه، وذلك بتصويره، الأصدقاء وهم  
يقومون بتكفينه وتجهيز قبره بصورة تكاد  
تكون لاصقة في عينيه لاقطاً الحركة بكل  
دقة ومهارة:  
صريع على أيدي الرجال بحفرة  
يسون قبري حيث حُم قضائيا  
وقوما إذا ما استل روجي فهينا  
لي الصدر والأكفان ثم ابكيا ليا  
العدد ٥٢٩ تشرين الأول ٢٠٠٧

وحركتهم، وفي بقائه وحيداً وجمودية موقفه  
يعي حقيقة الفناء التي تتمثل واقعاً حقيقياً  
أمام عينيه مجسداً في القبر الذي سيلزمه،  
فيحاول الابتعاد عن هذه اللحظة باستعادة  
صورة الماضي وزوجته التي يطلّب منها عدم  
الزواج لا حباً بها وحسب، وإنما لما يمثله  
بقاؤها زوجة له بعد موته من امتداد وجودي  
سيستمر ما دامت هذه الزوجة وفيه له وعلى  
عصمته:

ولا تنكحي إن فرق الدهر بيننا

أغمّ القضا والوجه ليس بأنزما

وقد وفّت الزوجة المخلصة العهد لزوجها  
فقطعت أنفها وشفتيها تعبيراً منها على عدم  
رغبتها بالرجال بعده<sup>(١٦)</sup>.

تلاقينا صورة الموت عند مالك بن  
الريب<sup>(١٧)</sup> واقعاً حياً يراه الشاعر من خلال  
من خلال تعلقه بالأرض التي يحب «الغضى»  
والتي تمتد أمام عينيه إسقاطاً روحياً لأمل  
مفقود وإسقاطاً خارجياً يربطه بذويه ويتحد  
العنصران بتمسك الشاعر بالمكان الذي يعني  
التمسك بالحياة نفسها<sup>(١٨)</sup>:

ألا ليت شعري هل أبياتن ليلة

بجنب الغضى أزجي القلاص النواجيا

وخطاً بأطراف الأنسة مضجعي

ورذاً على عيني فضل رداثيا

والشاعر يسكنه هاجس الموت، وهو وإن

كان فارساً مقدماً، إلا أنه يعترف بأن لا قوي

أمام جبروت الموت:

خذاني فجزأتي ببردتي إليكما

فقد كنت قبل اليوم صعباً قياديا

فهو أصبح منقاداً بعد أن كان صعب

الانقياد، إنها تأكيد لقوة الموت وضعف

الإنسان أمامه ولا بد للشاعر من أن يستأنس

بالمقربين من الأهل، فيختار شخوصه معبراً

بذلك عن مدى الحميمية بينه وبين شخوصه

أولاً ومدللاً على حاجته لعطف وحنان من

اختار فيتذكر بهذا الاستدراك الجميل:

ولكن بأطراف السمينة نسوة

عزيز عليهن العشيّة ما بيا

فمنهن أمي وابنتاي وخالتي

وياكية أخرى تهيج البواكيا<sup>(١٩)</sup>

ومن أكثر مواقف الرثاء الذاتي الذاتي

دهشة وغرابة موقف الشاعر الطفراثي<sup>(٢٠)</sup>

الذي يواجه الموت مواجهة حقيقية، فيحاول

ترميم انكساره الداخلي النفسي اللحظي

بالاستناد إلى صورة عشقه بما تمثله لديه من

شباب وتبعث فيه قوة ذاتية خارجية تختصر

الزمان لديه بلحظة تكسره واقعياً وتحاول

ترميم هذا الانكسار تذكاريّاً فيجانس بين

مواقف مختلفة:

- أولاً: يرى الموت مجسداً بإطلاق السهام

إليه فيضع ترس الذاكرة أمام هذه النبال

الموجهة إلى صدره فيقلّب وينقب بين صخور

ذكرياته ورمالها عن أجمل ذكرياته كمهرب

يمكن أن يلغي -ولو لحظياً- شبحية الموت،

فلا يجد أجمل من وجهه الحبيبية، وبذلك

يُضفي على قتامة الموت وشراسته، زهو

الحب ووداعته.

- ثانياً: يلغي قساوة الموت بمدلوله النفسي

الذي تتشابك أصابعه حول عنق الشاعر

من خلال النبال التي تنتظر معانقة صدره

باللجوء إلى ذكرياته مع المرأة الحبيبية وحدها

عليه حيث تُشكل له هذه المرأة الحبيبية واحة

نفسية يرتاح بظل حنانها.

- ثالثاً: يبكي الموت لا خوفاً منه كفعل

ولقاء النفس في الشعر العربي القديم

الذكرى- وبكاء القلب الذي يستودع سرها  
بكون المرأة: حركة عطاء وحيوية وخصب  
تمثل استمرارية الشاعر وبقاءه.

يقول:

ولقد أقول لمن يسدد سهمه

نحوي وأطراف المنايا شُرْعُ (٢١)

والموت في لحظات أحور طرفه

دونى وقلبي دونه يتقطع

بالله فتش عن فؤادي هل يرى

فيه نغير هوى الأحبة موضع

أهون به لو لم يكن في طيه

عهد الحبيب وسره المستودع

فخطاب الشاعر بهذه الصيغة المترددة:

«لقد أقول» انعكاس لحالته الشعورية حيث

يرى السهم الذي يمكن أن ينطلق نحوه في

أي لحظة فيعبر عن رغبته بثبات الموقف

على ما هو عليه -على الرغم من صعوبته-

فهو متردد بين النطق والصمت تماماً كحالة

السهم المشدود إلى وتره بانتظار إشارة تأمره

بالانعتاق من أسر القوس الشاعر من صلبه.

ويمكننا رسم المتناظرات التالية بين

مستويات ثلاثة يعيشها الشاعر مازجاً فيما

بينها ملفياً الأبعاد بينها:

العدد ٥٢٩ تشرين الأول ٢٠٠٧

مادي، وإنما يبكي فراق حبيبة جعل قلبه  
مستودعاً وكاتماً لأسرارها فإن هو مات  
افتضح الأمر وشاع السر.

الطرف الإيجابي: الذي يمثل الماضي

بالنسبة للشاعر\* يقابل حالة التوازن التي

حاول الشاعر من خلالها القبض على الحياة

الهاربة من بين يدي الشاعر فتمة محاولة

للهرب من الطرف السلبي يُمثله الحاضر

الذي يجد نفسه متورطاً فيه لينتهي إلى

إحدى حالتين:

- إما الخلود عن طريق استمرار ذكره

كشاعر من خلال القصيدة.

- وإما بأن يعيش حالة ذكرى مستعادة

لماضٍ جميل.

وكلتا الحالتين أفضل من الموت المحقق

به، والمرتبطة بإطلاق السهم نحوه.

وما هذا التناقض في المواقف إلا دليل

الاضطرابات النفسية الداخلية والخارجية

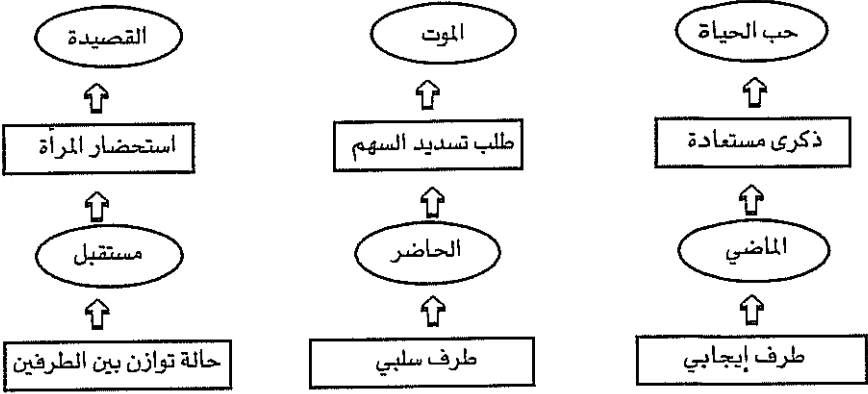
المعرضة من خلال قطبين متناظرين بين

طريقتين:

- السلبية: بتمثلها للموت بوصفه: سكوناً

وجماداً وجدباً.

- الإيجابية: بتمثلها لحضور المرأة -



ولكن شهيداً ثاوياً في عصابة  
يصابون في فج من الأرض خائف

إذا فارقوا دنياهم فارقوا الأذى  
وصاروا إلى موعد ما في الصحائف  
وهو يرجو أن تكون ميتة ذات معنى  
وقيمة، فيطلب الاستشهاد مؤكداً.. أنه إذا  
انتهت الحياة انتهى بانتهائها الأذى والشر  
والفساد، ويبقى الأمر بعد الموت للجزاء،  
وفكرة الحساب تستدعي لديه ذكر أعماله  
المسجلة في صحيفته:

فأقتل قهصاً ثم يرمي بأعضائي  
مفرقة أوصالها في التناثف  
ويصبح لرحمي بطن نسر مقيله  
بجو السماء في نسور عواكف  
والشاعر لا ينظر إلى الوراء ولا يستعيد

وبحذفنا للطرف السلبي الذي يمثل  
الحاضر نجد أن:

حب الحياة (ح) معادل موضوعي  
للقصيدَة كحقيقة مادية وأثر يخلد الشاعر  
مستقبلاً الذكرى المستعادة (ح) معادل  
موضوعي للمرأة الحبيبة التي تمثل ماضيه  
وحياته الجميلة الماضي (ح) يقابل المستقبل.  
ويستعين الطرماح بن حكيم<sup>(٢٢)</sup> بالدعاء  
ليجعل الله وفاته ذات خصوصية متميزة عن  
ميتة الآخرين، وهو بهذه الرغبة لا يستعمل  
الموت، بل يستأنف الدعاء بأن الشرطية التي  
تفيد تفيد الحدث بشرطية متباطئة:

فيا رب لا تجعل وفاتي إن أتت

على شرجع يعلى بخضر المطارف<sup>(٢٣)</sup>

**أصاذل أبقي للملامة حظها**

إذا راح عني بالجلية عائدي<sup>(٢٥)</sup>

وهو بهذا الاستهلال يحاول إيجاد العذر لنفسه في ساعات احتضارها التي بذرت المال وأهلكته وترجمه حالته إلى معاشية الواقع، وما يعانیه بذاته، فيجد زلزالاً نفسياً يهز كيانه من الأعماق:

**فقالوا تركناه تزلزل نفسه**

إذا أسندوني أو كذا غير ساند

فيلمس الضعف قد دب في جسمه بمساعدة الآخرين له، فيحاول إثبات القوة في جسمه ليعتد ولو نفسياً عن الموت الذي يصارعه مؤكداً بالاستدراك العاطفي (أو كذا) أنه ما زال قادراً معتمداً على نفسه، ويقفز قفزة نفسية أخرى محاولاً الخلاص من بين يدي الموت الذي بدا له حقيقة واقعة بمحاولة استحضار صورة ذويه الذين يصورهم بعد موته فيصور الحالة الخارجية والداخلية لبناته:

**وقام بناتي بالنعال حواسراً**

والصقن ضرب السبت تحت القلائد

يودون لو يفدونني بنفوسهم

ومثني الأوامي والقيان النواهد

وبذلك يجد راحته الآنية من مكابدات

الماضي، بل يتطلع إلى الأمام دائماً، فيرى المستقبل بعين لا تقبل الأرض مأوى أخيراً، ونهاية طبيعية لها، لأنها ستكون سجنًا يُقيد حرية الشاعر، بل يتطلع إلى السماء كمكان يضم نفس الشاعر الممتلئة عنفواناً وكبرياء تستدان إلى إرادته بأن يكون ذا مكانة سامية مرتبطة بميسته التي لا يريد لها أن تشابه موت الآخرين موزعاً خلايا جسده في بطون النسور وما اختياره للنسور إلا لارتباطه الوثيق بالحياة، وإدراكه أن النسور تُعمر طويلاً إنها إرادة العيش والرغبة في البقاء فيضمن لنفسه استمرارية طويلة ستبقى ما دامت حياة هذه النسور - التي تقاسمت وتوزعت جسده - حية وكذلك هي تعبير من جهة عن رغبة الشاعر بالانعتاق من أسر وقيد القبر الذي تمثله الأرض إلى فضاء الحرية الواسع والتحليق بكل خلية من خلاياه الموزعة بين النسور في فضاءات الحرية والخلود أطول زمن ممكن من جهة ثانية. وعند أبي ذؤيب الهذلي<sup>(٢٦)</sup> نجد الذات الإنسانية تتخذ القيمة الأسمى بين المخلوقات، فكل ما على ظهر البسيطة يمكن تعويضه إذا فقد إلا الإنسان الذي يفقدانه تكون المصيبة الكبرى:



وناء النفس في الشعر العربي القديم

التي لا يجدها لتظل الحياة في ذات الشاعر الذي يترك لنفسه الراحة باقتناعه بأن الدلو الذي يمثله الشاعر - الجسد الميت - لا بُد وأن يخرج ثانية ليخلص إلى ما استهل به رثائته:

أعاذل لا إهلاك مالي ضرتني

ولا وارثي - إن أثمر المال - حامدي

وهو بذلك يوجد لنفسه بتبذير المال فلسفة معيشية كان الشاعر قد تصرف من خلالها وعلى أساسها.

ويواجه الشاعر: تميم بن جميل<sup>(٣٦)</sup> موقفاً حقيقياً من الموت الذي يتشكل أمام عينيه:

حسباً: من خلال رؤيته الخارجية للسيف والنطع والسياف.

نفسياً: من خلال رؤيته الداخلية والذهنية ومعرفته لجريته التي سينال عليها عقوبة الموت.

وهو في الحاليتين لا يجد مهرباً يلوذ به، ويخفف عنه رهبة الموقف، إلا الاستسلام لقضاء الله وقدره:

أرى الموت بين السيف والنطع كامناً

يلاحظني من حيثما أتلفنت

وأكبر قلبي أنك اليوم قاتلي

وأني امرئ مما قضى الله يقلت

واقع الاحتضار الذي يعانیه لكنه يستشعر الحزن فيبتعد أكثر منتقلاً إلى صورة حفر القبر وتجهيز أرضه:

مطأطأة لم يتبطوها فتأثلوا

قلبياً سفاهاً كالإماء القواعد

وبانتهاء الحضر لا يظل لديه إلا الاستسلام فرجوع الرجال إليه، وقد بدت علائم الحزن على وجوههم تمثل للشاعر حقيقة الموت الذي يقترّب منه مع وقع خطى الرجال الذين أقبلوا نحوه بخطى بطيئة، وما هذا الإبطاء إلا محاولة من الشاعر للتمسك بالحياة ما استطاع إلى ذلك سبيلاً ليصل أخيراً إلى القبر الذي يجد فيه صورة البئر الذي جفت مياهه، إنها المياه رمز الحياة التي تنتهي بالنسبة للشاعر في هذا القبر الذي يراه مجذباً جافاً قاحلاً كأنعكاس لجسده الذي استهلكه الفناء:

يقولون لما جشت البئر أوردوا

وليس بها أدنى ذفائف لوارد

فكنت ذنوب البئر لما تبسلت

وسريلت أكفاتي ووسدت ساعدي

إن الشاعر يجد في صورة البئر معادلاً

موضوعياً للحياة التي أجدبت ولا يرى في

نفسه سوى الدلو الذي يطلب الماء - الحياة -

ونحظى نحن بقصيدة رثائية، وموقف جديد جريء في مواجهة الموت وسلطانة .

ونلتقط صورة جديدة للموت لدى الشاعر الفارس زين الشباب -أبي فراس الحمداني<sup>(٢٧)</sup> الذي يفرض عليه الموت فرضاً مبعوثاً من الواقع المحتوم الذي أوصله إلى حالة متأزمة، بسبب الوشاة الذين كانوا يدسون عليه لدى ابن عمه سيف الدولة الحمداني، بحيث شكّل له مرضاً جسدياً ونفسياً معاً حول حياته إلى غمامة سوداء، مما دفعه إلى رثاء الشباب المفقود بعد معاناة الأسر والسجن في بلاد الروم، راسماً لوحته الفنية بألوان الدموع التي لا يستطيع القارئ حيالها إلا مشاركة الابنة المفجوعة بوفاة أبيها بالبكاء، فالشاعر يضعنا أمام مسرحية تراجمية بطلاها: أبٌ يحترق في عز شبابه، وابنةٌ ستقضي حياتها وحيدة في متاهات الحياة، وقد تركت بلا معيل عبر صوتين متداخلين: صوت حاضر يُمثله: الأب المحترق، وصوت غائب تمثله: الابنة المقبلة على اليتيم والحرمان، وفي كلا الصوتين المتداخلين يرتفع صوت الشاعر الذي يشكل استمرارية الحياة من خلال ابنته التي ستخلفه في العيش وهي جزء منه ككيان بشري<sup>(٢٨)</sup>.

فيحاول التماس العذر لنفسه من الخليفة الذي يسأله عما إذا كان لديه حجة يقدمها قبل تنفيذ الموت، فيجد في هذا السؤال منفذاً آخر ونافذة تفاؤل يحاول توسيع دائرتها بفتح باب لإشراقه أمل في ذاتيته الغائبة مقتنعاً بأن جوابه سيكون الفيصل الوحيد في هذا الموقف -المأزق- فيجيب أمير المؤمنين شعراً:

ومن ذا الذي يدلي بعذر وحجة

وسيف المنايا بين عينيه مصلت

يعز على الأوس بن تغلب موقف

يسل علي السيف فيه وأسكت

وما جزعي من أن أموت وإنني

لأعلم أن الموت شيء مؤقت

ولكن خلصي صبيةً قد تركتهم

وأكبادهم من حسرة تفتتت

وهو بذلك ينتهي إلى إقناع نفسه بأن الموت لأبدياً سيأتيه في وقته لا يستعجل ولا يتمهل، وما الحياة إلا رحلة قطار قصيرة على سكة الزمن الطويلة الممتدة، وبهذا يهون عليه وطأة الموت مستدركاً آخر الأمر، وملقياً بآخر سهم في جمعته، باستعطاف أمير المؤمنين بتذكيره إياه بأطفاله الصغار الذين تركهم بلا سند أو معيل، فيتعاطف أمير المؤمنين معه، ويمنحه العفو ليظفر الشاعر بحياته من جديد،

أبنييتي لا تجزعي      قولي إذا ناديتني  
كل الأنام إلى ذهاب      وعييت عن رد الجواب  
أبنييتي صبراً جمي...      زين الشباب أوقرا  
لأ للجليل من المصاب      سن لم يمتع بالشباب  
نوحى علي بحسرة      والقصيدة تنظم في ثلاثة مستويات  
من خلف سترك والحجاب      حسب الشكل الآتي:

حضور الشاعر	غياب الشاعر	استمرار الحياة (البنث)
↑	↑	↑
القوة والشباب	الضعف والهزم	الصوت الآخر (البنث)
↑	↑	↑
أمير وقائد للمعارك	الأسر والسجن	طلب الحياة (زين الشباب)
↑	↑	↑
الماضي	الحاضر	المستقبل

فيحذف الوسط (الحاضر) نجد أن الحضور يعني: الحياة  
الصوت الآخر: البنث المغيبة كوجود مادي،  
الحاضرة، كوجود معنوي هي امتداد لشباب  
الشاعر الذي ولّى والمتحقق من خلال: البنث  
الشابة الأميرة، طلب الحياة وتأكيده بأنه زين  
الشباب محاولة استعادة الحياة بكل جمالها  
وقوتها وزهوها كأمر وقائد للمعارك.  
البنث يحى الحياة

فالبنث هي معادل موضوعي لخلود وبقاء  
الشاعر في الحياة  
الرثاء يحذ ذاته هو محاولة لاستمرار  
الذكرى والخلود المعنوي من خلال الشعر  
القصيدة يحى الذكرى «الخلود»  
لذلك نجد الشاعر يؤكد رغبته في الحياة،  
وما هذه الصيغة الأمرية التي يخاطب بها  
ابنته «قولي، نوحى، لا تجزعي» كفعل نفسي  
تفرضه السلطة القيادية التي يريد لها البقاء

فلم ينظم الشعراء قصائدهم خشية عقاب أو رجاء ثواب، فكان الشعر صورة صادقة ومرآة عاكسة لأنفسهم التي عبروا عنها بعفوية وصدق بمشاعرهم وأحاسيسهم.

وهذا ما يؤكد ابن رشيق: «الذي يرى في رثاء النفس نوعاً من أنواع البديهة»<sup>(٢٩)</sup>

**ثانياً: في النظرة الفلسفية للحياة التي تمثلت بـ:**

١- تأكيد الشعراء في قصائدهم حقيقة واحدة هي حتمية الموت على الرغم من اختلاف عصورهم ودياناتهم ونظرتهم إلى الحياة، فلا بقاء لحي ولا خلود لمخلوق.

٢- تأكيدهم حب الحياة، والتمسك بها في محاولة للاستئثار بالحياة، ومط الزمن الهارب أطول فترة زمنية ممكنة.

٣- التوجه إلى خطاب المرأة في أغلب القصائد باختلاف الصور والمعاني التي تمثلها المرأة بالنسبة للرجل، وإن لم يكن ثمة حضور حقيقي للمرأة الغائبة عن النص أو المفيدة قصداً بغرض إبعادها عن لحظة الموت حباً بها من جهة، ولما تمثلها المرأة من رمز حي يعني استمرارية الحياة من خلال بقائها حية بعد موت الشاعر من جهة ثانية<sup>(٣٠)</sup>.

على الرغم مما تتسم به من عاطفة الحنان الأبوي إلا لتأكيد الشاعر حبه لماضيه الذي يعتز به ويريد أن يمدد إلى المستقبل من خلال سكونية الموقف التي فرضت سكونيتها على القصيدة نفسها، فبدأت ببداية اسمية اتسمت بالحنان لتدل على اطمئنان الشاعر، واستكانته في محاولة منه لإيقاف الزمن عند حدود ماضيه وشبابه وأيام عزه ومجده.

#### الخاتمة:

إننا من خلال استقراء أغلب ما قيل من شعر في رثاء النفس قبل الموت في شعرنا القديم يمكننا القول: إن ما توصلنا إليه من نتائج ليس قطعياً شاملاً لكل قصائد الرثاء، وإنما هي تشكل الأغلب الأعم، وهو ما يُقاس عليه، إذ لكل قاعدة شواذ، والشاذ لا يقاس عليه، وإجمال هذه النتائج في النقاط الآتية:

**أولاً: في طبيعة الشعر ووظيفته الذي تمثل في:**

- إخلاص الشعراء لطبيعة الشعر، ووظيفته في التعبير عن انفعالاتهم، إذ خلا الشعر من التكلف والصنعة وأنواع البديع إلا ما جاء عفو الخاطر، فكانت قصائدهم ترجمة صادقة لمشاعرهم وأحاسيسهم التي كان همهم الأول والأخير التعبير عنها بصدق،

فيحتاج لدفقة شعورية أقصر وأضعف تتحقق له بتوالي، المتحرك، فالساكن المتمثلين ب (لن) (o/) ثم يتصاعد النفس الشعوري بتوالي دفقة شعورية نفسية قوية طويلة تمثلها (مفا)= (o//) تعقبها دفقة شعورية نفسية قصيرة ضعيفة تتوالي بتعاقب: (عي)= (o/) و(لن)= (o/) محققة للشاعر الراحة التي يحتاجها، ليبدأ من جديد بنفس آخر أطول. وأقوى يعقبه نفس أضعف وأقصر، وهكذا دواليك بتوالي تفاعيل البحر الثمانية الموزعة بين: فعولن مفاعيلن فعولن مفاعيلن «وعلى هذا فإن الأوزان الطويلة ذات التفاعيل الثمانية أكثر ملاءمة للانفعالات الهادئة»<sup>(٣٢)</sup>.

**ثالثاً، في الوزن والإيقاع الذي تمثل به،**  
- استخدام أغلب الشعراء لإيقاع البحر الطويل: «إن الشاعر في حالة اليأس والجزع يتخير عادة وزناً طويلاً كثير المقاطع يصب فيه حسن أشجانه ما يُنفس عنه حزنه وجزعه»<sup>(٣١)</sup>. ولهذا الأمر ما يبرره نفسياً لما يتمتع به إيقاع البحر من تحقيق لعملية التوازن النفسي المراوح بين حالتي التعب والراحة اللتين تتاويان في عملية التنفس المتشكلة من آليتي: الشهيق والزفير، حيث تبدأ تفاعيل البحر الطويل بدفقة شعورية قوية تمثلها «فمو» (o//) التي تتعب النفس الشعوري، وتوهن النفس البشري الذي يحتضر،

### الهوامش

١- انظر: الشعر والشعراء: الدينوري، مراجعة د. إحسان عباس ود. محمد نجم، طبع دار الثقافة، بيروت ١٩٨٠م ص ٣٤٥-٣٤٧.  
انظر المفضليات: للمفضل الضبي، تأليف: أبي محمد بن محمد بن محمد بشار الأنباري، تحقيق المستشرق لایل، طبع مطبعة الآباء اليسوعيين، بيروت، ١٩٢٠م، ص ١٢٧٧.  
٢- هو امرؤ القيس بن حجير بن الحارث بن عمرو بن معاوية ابن ثور من كندة ت ٨٠ق.هـ. انظر الأغاني: لأبي الفرج الأصفهاني، شرح وتعليق: د. سمير جابر، دار الكتب العلمية، بيروت، مخض ج ٩، ص ٩٣.

١- لسان الصرب: لأبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور الإفريقي المصري، دار صادر، بيروت - ط ١، بلا تاريخ، مج ٢٤ باب الناء، ص ٣٠٨.  
٢- هو يزيد بن خنّاق الشني ثم العبدي ويروى خنّاق بالحاء المهملة مجهول الولادة والوفاة هو أول من رثى نفسه وقد اختلفت الروايات في صحة نسبة القصيدة إليه.  
انظر: عيون الأخبار: لأبي محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، طبع مطبعة دار الكتب المصرية القاهرة، ١٩٢٥-١٩٣٥م، ج ٢/ ص ٣٠٨.

- بيروت جزء ٣، مغفل، ص ١٧١-١٧٦.
- ١٤- الأبيات من كتاب: المراثي الشعرية في عصر صدر الإسلام، مقبول النعمة، دار صادر بيروت ط ١، ١٩٩٧م.
- ١٥- هو هذبة بن خشرم من عُذرة كان يكنى أبا سليمان نحو (٥٠٠-هـ) (٦٧٠م نحو ٦٧٠) معجم الشعراء، للإمام أبي عبيد الله محمد بن عمران بن المزريان، تحقيق المستشرق كرككو طبع مكتبة القدس، ١٩٨٢م، مغفل، ص ٤٦٠.
- ١٦- انظر الأغاني، جزء: ٢٢، ص ٢٨٨.
- ١٧- هو مالك بن الربيع بن حوط من قبيلة مازن من بني تميم (٦٠٠ نحو ٦٠هـ) (٦٠٠ نحو ٦٨٠م)
- ١٨- الأغاني، جزء: ٢٢، ص ٢٨٨.
- ١٩- الباكية الأخرى: هي النائحة التي كانت تستأجر وتقوم بمهمة الندب والبكاء على الميت. ولا نعتقد برأي عبد المعين الملوحي xx الذي ظنها الزوجة لسببين: أولهما: أن العرب كانت لا تذكر الزوجة وتعتبر ذلك عيباً.
- وثانيهما: أن النائحة كانت تستأجر للرجل السيد في قومه وهذا ما أراد الشاعر تأكيده.
- xx انظر الشعراء الذين رثوا أنفسهم قبل الموت، جمع وتنسيق: عبد المعين الملوحي دار الحضارة الجديدة، بيروت، طبعة ١، ١٩٩٢م، ص ٨٢.
- ٢٠- هو الحسين بن علي بن عبد الصمد المشهور بالطغرائي (٤٥٥-٥١٣هـ) (١٠٦٣-١١٢٠م) شاعر من الوزراء.
- الأعلام للزركلي، مج ٢، ص ٢٤٦.
- ٢١- الأبيات: الشعراء الذين رثوا أنفسهم قبل
- ٤- إشارة إلى حادثة استنجد الشاعر بقيصر الروم وغضب هذا الأخير منه بسبب وقوع الشاعر في غرام شقيقة القيصر الذي وعده بعده بالجيش وأهداه حلّة مسمومة كانت السبب في موته في سفح جبل عسيب حيث دفن هناك.
- ٥- ديوان امرئ القيس: دار الكتب العلمية، شرح عبد الشافي، بيروت، ١٩٩٤م ص ٣٨.
- ٦- الديوان نفسه ص ٣٤.
- ٧- هو أبو عمرو طرفة بن العبد من بني بكر بن وائل نحو (٨٦-٦٠ق.هـ) (٥٣٨-٥٦٤م).
- م ن صا: رموز تعني: مستوى نفسي صاعد.
- م ن ها: رموز تعني: مستوى نفسي هابط.
- ٨- ديوان طرفة بن العبد، شرح الأعلام الشنتمري، تحقيق درية الخطيب ولطفي الصقال، مجمع اللغة العربية دمشق، ١٩٦٥، ص ١٦٨.
- ٩- الأبيات من الديوان نفسه ص ١٦٨.
- ١٠- هو عبد يغوث بن صلاة وقيل الحارث بن وقاص بن صلاة نحو (٤٠٠-٤٠ق.هـ) نحو (٥٨٤م)
- انظر الأغاني، للأصفهاني، ج ١٦.
- انظر الأعلام: خير الدين الزركلي، دار العلم للملايين، بيروت، ط ٢، مج ٤، ١٩٩٧، ص ١٨٧.
- ١١- الأبيات: الفضليات، شرح ابن الأنباري: ص ٣١٥-٣١٧.
- ١٢- هو أخو بني جحجبي بن كلفة ابن عمرو بن عوف من الأنصار نحو (٤٠-هـ).
- ١٣- انظر: السيرة النبوية، لأبي محمد عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري، تحقيق: مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي، طبع دار الكنوز الأدبية،

- الموت، عبد المعين الملوحي ص ١٢٣-١٢٤.
- ٢٢- هو الطرماح بن حكيم بن الحكم بن نضر بن قيس.. بن طيء ويكنى أبا نضر وأبا ضينة، ت ١٢٥هـ والطرماح لقب يعني طويل القامة. الأغاني، للأصفهاني، جزء ١٢، ص ٤٣.
- ٢٣- الأبيات من ديوانه: تحقيق: د. عزة حسن، دار الشرق العربي، بيروت، ط ٢، ١٩٩٤م.
- ٢٤- هو عبد الله بن سلم السهمي أحد بني مرمضس، (ت: ٨٠هـ - ٧٠م) الأغاني، للأصفهاني جزء ١٨، وانظر الأعلام: لخير الدين الزركلي، مجلد ٤، ص ٩٠.
- ٢٥- الأبيات: شرح ديوان الهذليين: صنعة: أبي سعيد الحسن السكري، تحقيق: عبد السلام فراج، طبع: دار العروبة، القاهرة، ١٩٦٥م، جزء ١، ص ١٢٣.
- ٢٦- هو تميم بن جميل السدوسي وهناك خلاف حول الشاعر والقصيدة. انظر: العقد الفريد: تأليف: أبي عمر أحمد بن محمد بن عبد ربه الأندلسي، تحقيق: أحمد
- ٢٧- هو: الحارث بن سعيد بن حمدان التغلبي الربيعي، أمير، شاعر، فارس وهو ابن عم سيف الدولة (٣٢٠-٣٥٧هـ-٩٣٢-٩٦٨م) الأعلام، خير الدين الزركلي مجلد ٢، ص ١٥٥.
- ٢٨- ديوان أبي فراس الحمداني: تحقيق وشرح د. محمد التوتنجي، المستشارية الثقافية الإيرانية دمشق، ١٩٨٧م، ص ٢٩.
- ٢٩- انظر الرثاء في الجاهلية والإسلام، ثري محمد علي الخطيب، كلية الآداب- جامعة بغداد، مطبعة الإدارة المحلية، ١٩٦٦م، ص ٢٤٢.
- ٣٠- انظر رثاء أبي فراس وهدي بن خشم والطغرائي مثلاً.
- ٣١- موسيقى الشعر، إبراهيم أنيس، مكتبة الأنجلو المصرية، ط ٣ القاهرة ١٩٦٥م، ص ١٧٥.
- ٣٢- المصدر السابق.

### المصادر والمراجع

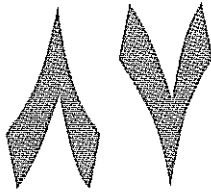
- ١- الأصفهاني، أبو الضح، الأغاني، شرح وتعليق د. سمير جابر، دار الكتب العلمية، بيروت، مفضل سنة الإصدار، جزء ٩-١٢-١٦-٢١-٢٢.
- ٢- الأبياري، أبو محمد القاسم بن محمد بن بشار، شرح المفضليات، للمفضل الضبي، تحقيق المستشرق لايل، طبع مطبعة اليسوعيين، بيروت، ١٩٢٠م.
- ٣- أنيس، إبراهيم، موسيقا الشعر، مكتبة الأنجلو المصرية القاهرة ط ٣، ١٩٦٥م.
- ٤- الحمداني، أبو فراس - ديوان أبي فراس الحمداني - تحقيق وشرح د. محمد التوتنجي، نشر المستشارية الثقافية الإيرانية في دمشق، ١٩٨٧م.
- ٥- الحميري، محمد عبد الملك بن هشام بن أيوب، أبو محمد، السيرة النبوية، ج ٣ تحقيق مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي، دار الكنوز الأدبية بيروت مفضل سنة الإصدار.

- ٦- الخطيب، ثري محمد علي، الرثاء في الجاهلية والإسلام، كلية الآداب- جامعة بغداد مطبعة الإدارة المحلية بغداد- ١٩٧٧م.
- ٧- الدينوري، عبد الله مسلم بن قتيبة، أبو محمد، الشعر والشعراء، مراجعة د.إحسان عباس ود.محمد نجم - دار الثقافة بيروت ١٩٨٠م.
- ٨- الدينوري، عبد الله بن مسلم ابن قتيبة، أبو محمد، عيون الأخبار - ج٢، دار الكتب المصرية - القاهرة، ١٩٢٥-١٩٣٥م.
- ٩- الزركلي، خير الدين، الأعلام، مجلد: ٢-٤، ٥، دار العلم للملايين، بيروت ط١٢، ١٩٩٧م.
- ١٠- سكري، الحسن بن الحسين، أبو سعيد، شرح أشعار الهذليين ج١ تحقيق عبد السلام فراج، دار العروبة، القاهرة، ١٩٦٥م.
- ١١- الشنمري الأعلم، شرح ديوان طرفة بن العبد، تحقيق درية الخطيب، لطفي السقال، نشر مجمع اللغة العربية دمشق ١٩٧٥.
- ١٢- الشاذلي عبد: شرح ديوان امرئ القيس دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٤.
- ١٣- الطرماح، ديوان الطرماح، تحقيق، د.عزة حسن دار الشرق العربي، بيروت، ط١، ١٩٩٤م.
- ١٤- عبد ربه الأندلسي، أحمد بن محمد، أبو عمر، العقد الفريد، ج٢، تح: أحمد أمين وأحمد الزين وإبراهيم الأبياري، طبع لجنة التأليف والترجمة والنشر- القاهرة ١٩٦٥م.
- ١٥- المزريان، محمد بن عمران، أبو عبيد الله، معجم الشعراء، تحقيق المستشرق، كرتكو، مكتبة القدس، ١٩٨٢.
- ١٦- الملوحي، عبد المعين، الشعراء الذين رثوا أنفسهم قبل الموت، جمع وتنسيق، دار الحضارة الجديدة، بيروت، ط١، ١٩٩٢م.
- ١٧- ابن منظور، جمال الدين محمد ابن مكرم الإفريقي المصري أبو الفضل، لسان العرب، دار صادر بيروت ط١ مغفل سنة الإصدار.
- ١٨- النعمة، مقبول، المراثي الشعرية في عصر صدر الإسلام، دار صادر، بيروت ط١، ١٩٩٧م.





# الدراسات والبحوث



## الخطاب الأدبي بين التفسير والتأويل

\* ياسر محمود الأقرع

مقدمة:

تتمتع بعض القضايا التي تطرح في زمن ما بالقدرة على الاستمرارية والتجديد، وإثارة التساؤل والجدال، تبعاً لأهمية تلك القضايا ودورها في العاقبة الجدلية القائمة أبداً بين الإنسان وواقعه.

\* باحث سوري

- العمل الفني: الفنان زهير حسيب

العدد ٥٢٩ تشرين الأول ٢٠٠٧

للتفسير والتأويل، غير أن ارتباطها باللغة - بشكل أكثر اتساعاً - عائد إلى اقترانها بظهور علم التفسير في التراث من خلال علوم القرآن الكريم، إذ نشأ هذا العلم في أحضان علوم القرآن وتطور في كنفه.

لكن هذا الاقتران لا ينفي وجود علاقة بين التفسير والنص اللغوي قبل ذلك، فالشعر الملحمي عند اليونان كان عرضةً للتفسير والتأويل - وخصوصاً عند الفلاسفة - وليس أدل على ذلك من تقييماتهم المختلفة للشعر والشعراء.

وقد أثر عن الجاهليين أيضاً تلك الأحكام النقدية الأولى التي كانت تناقش من خلالها قصائد شعراء الجاهلية. وهذا كله راجع، في حقيقته، إلى اختلاف التأويل في دراسة النصوص نقدياً..

هذا الارتباط الجدلي بين الواقعة - التي سنبداً منذ الآن بقصرها على اللغة - والإنسان يجعل من قضية التفسير والتأويل حاجة ضرورية لا ترفاً فكرياً، فيها تتحدد علاقة الإنسان بالآخر بل بالحياة والكون. فالإنسان على الرغم من أنه يسهم في تغيرات الواقع إلى حد كبير إلا أنه يظل يلهث وراءها تفسيراً وتأويلاً.

وإذا كانت اللغة هي الوسيلة الأكثر وجوداً، التي تتم بواسطتها عملية التفسير والتأويل،

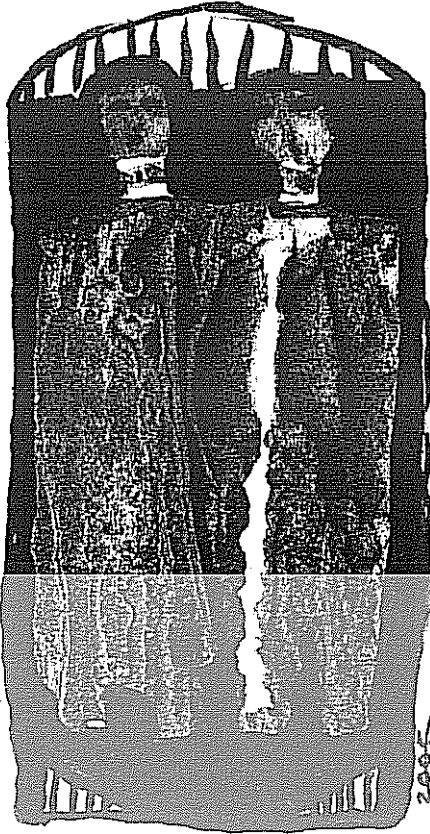
ولعلّ الراهنية التي تتمتع بها تلك القضايا، من حيث ارتباطها بواقع الإنسان عبر مسيرته الطويلة - على اختلاف الزمان والمكان يجعل منها قضايا إشكالية، غير قابلة للإجماع، أو الإشباع البحثي والتحليلي.

تقف قضية «التفسير والتأويل» في مقدمة تلك القضايا التي تتمتع بهذه الاستمرارية والتجدد، ذلك أنها تشكل جوهر العلاقة التفاعلية بين الإنسان - كونه عاقلاً - والواقع بمتغيراته وتحولاته.

فالإنسان منذ فجر وجوده يمتلك (موهبة فطرية) في تأويل الظواهر التي تتراءى أمامه والبحث عن مدلولاتها البعيدة في أعماق نفسه. وهذه الموهبة الفطرية التي يمتلكها الإنسان إنما تزداد أو تنقص تبعاً لاختلاف المستوى الفكري والاجتماعي والنفسي.

مسألة «التفسير والتأويل» تقوم إذاً على جدل الواقعة (لغوية وغير لغوية) مع الإنسان (المفسّر). والواقعة الواحدة التي ترتبط بزمن معين (زمن ظهورها) قد تظل عرضة للتفسير والتأويل بشكل مستمر مع تعاقب الأجيال، وتغيرات الواقع، طالما ظلت موجودة أو تكرر حدوثها.

إن مسألة (التفسير والتأويل) لا تقترن بالواقعة اللغوية فحسب، ذلك أن كل ما يدركه الإنسان هو قابل من وجهة نظره



فإنها - أي اللغة - قد تكون العنصر الذي يحمل التفسير ويقلب المفاهيم، وعندما يصبح تفسير النص اللغوي أو تأويله نقطة تغيير الواقع وقلب مفاهيمه لا فهمه واستيعابه فحسب.

وإذا كانت «اللغة أهم أدوات الجماعة في إدراك العالم وتنظيمه»<sup>(1)</sup> فإن ذلك يتم بصورة واضحة على صعيد الخطاب الذي يرصد التغيرات التي تطرأ على اللغة - بل ويساهم فيها أيضاً - فالخطاب هو الذي يعطي اللغة - بوصفها شيئاً ثابتاً تحتفظ به معاجم اللغة - حيويتها واتساعها، والاتساع في اللغة يشكل ركناً لا غنى عنه في فهم النص وتأويله.

التفسير والتأويل.. نظرة تاريخية،

من الصعوبة بمكان أن يتحدث المرء عن بدايات (التفسير والتأويل)

ذلك أن هذه القضية مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بكيونونة الإنسان، باقية ببقائه، إذ لم يتخل الإنسان عن نفسه، بوصفه مفسراً، في أي مرحلة من مراحل وجوده على مر العصور.

لكننا سنتحدث عن هذه القضية بوصفها علماً له وجوده ومقاييسه، فلا يعد المفسر (مفسراً) - حسب فهمنا لهذا المصطلح - إلا

إذا تسلح بالمعايير والقواعد التي يستطرح بموجبها أن يفسر.

من هنا كان لابد لنا من التمييز بين التفسير - بوصفه مرافقاً لوجود الإنسان - والهرمنيوطيقا (HERMENEUTICS) والهرمنيوطيقا «مصطلح قديم بدأ استخدامه في دوائر الدراسات اللاهوتية ليشير إلى مجموعة القواعد والمعايير التي يجب أن

بالمأثور) فهو يستند إلى الأدلة التاريخية واللغوية التي تساعد على فهم النص كما فهمه المعاصرون لنزوله. فهو يعتمد النقل والتواتر والرواية، وإليه كان يركن أكثر المفسرين ويطمئنون إليه.

أما التفسير بالرأي أو (التأويل) فهو يرتبط بالاستبطان والاستنتاج، وكثير من المفسرين كان يتخرج منه ويتجنبه.

وهنا ثمة تساؤل: إن ارتباط دالات النص بمدلولات معينة، ثابتة في الماضي ألا يجعله نصاً مرتبطاً بزمن إنتاجه فقط، ويفقد بذلك صفة الاستمرارية أو الخلود التي تتمتع بها النصوص القادرة على التفاعل مع الواقع والإنسان في كل مرحلة من مراحل وجوده؟  
بدءاً، من المهم أن نعرف أن التأويل لا يعني مخالفة التفسير، فتفسير النص هو النقطة التي يبتدئ منها دارس النص مهمته وصولاً إلى تأويله، ومن هنا فعليه أن يلتزم ضوابط التفسير ولوازمه من معطيات لغوية وحقائق تاريخية. وغير ذلك، وصولاً إلى استبطان ما لا يتناقض مع التفسير ونتائجه.

فمن شأن التأويل إذاً أن يوسع فهمنا للنص، بكشف دلالات جديدة تضيف إلى النص ولا تعارضه.

يتبعها المفسر لفهم النص الديني (الكتاب المقدس)<sup>(٢)</sup>، فما يهمنا هو أن نتعامل مع القضية ضمن وعي الإنسان بها بوصفها علماً له أسسه ومعاييره.

أحدث نزول القرآن الكريم في نفوس العرب هزة عنيفة على صعيدي الشكل والمضمون (إذا جاز الفصل بينهما) وكان نزوله إيذاناً بحدوث تغييرات تسعى إلى تخطي الواقع وتجاوزه على الصعد كافة، وقد فتح القرآن للمسلمين آفاقاً علمية انطلقت في جوهرها من النص القرآني، سواء فيما يخص العلوم الدينية التي استحدثت بفضل النص القرآن، أو العلوم العامة التي رأى المسلمون في القرآن الكريم ما يحثهم عليها، ويدفعهم إليها<sup>(٣)</sup>.

ولأن القرآن الكريم -كما قلنا- شكّل زلزلة عنيفة في نفوس العرب، وقلب الكثير من المفاهيم العقائدية والفكرية كان لابد لهذا النص الديني من أن يُدرس وأن يُفسر، حتى يقترب من أفق القارئ، أو لنقل «أفق المتلقي»، الذي صار النص القرآني محور دنياه التي فيها معاشه، وآخرته التي إليها مآله.

على مستوى تفسير النص الديني (القرآن الكريم) كان هناك ما أطلق عليه (التفسير بالمأثور) وما أطلق عليه (التفسير بالرأي) أو (التأويل).

أما النوع الأول من التفسير (التفسير

ينبع من الخارج، ومعظم هذه التأويلات في حقيقتها ليست سوى تعبير عن علاقة الناقد بواقعه ووجهة نظره فيه.

من هنا كان التمسك بالتفسير (الذي يعتمد النقل) أكثر سلامة من الخوض في جملة الآراء المتباينة التي باتت تُستبطن من القرآن الكريم بكثير من التعسف والمبالغة.

لذا كانت النظرة التأويلية للنص الديني (أي التي لا تعتمد النقل) من الأمور التي تستدعي التنويه أو الإشارة من قبل المؤول، يقول الرازي متحدثاً عن أحد إخوانه: «كان شديد العناية بها (ويقصد معاني كتاب الله)، كثير البحث والسؤال عنها، قد هداه الله إليها وفتح عليه فيها بفرائب لم نسمعها من العلماء، ولا رأيناها في كتبهم»<sup>(١)</sup>.

ولنا أن نذكر أن لفظة (التأويل) ومشتقاتها وردت في القرآن الكريم سبع عشرة مرة، بينما وردت لفظة (التفسير) مرة واحدة، وقد حملت لفظة التأويل في القرآن مدلولات إيجابية أحياناً، كأن يمين الله على الصالحين أن وهبهم نعمة التأويل، كما حملت هذه اللفظة مدلولات سلبية أيضاً، وفيها ترميز بهؤلاء الذين يسعون بالتأويل ابتغاء الفتنة. وفي ذلك إشارة إلى اتجاهين في التأويل: تأويل يستند إلى قواعد علمية موضوعية تجد ما يؤيدها في بنية النص ذاته، وتأويل يمليه الهوى والميول.

ولعل قضية تأويل النص قد شغلت حيزاً إشكالياً كبيراً في المجتمع الإسلامي إثر الخلاف الذي قسم المجتمع، بفعل العامل (السياسي-الديني)، إلى فرق وأحزاب، إذ ذهبت كل فرقة من هذه الفرق في تفسير النص الديني مذاهب تؤيد اتجاهاتها ومبادئها وأفكارها، مستتدة إلى ما يتمتع به النص الديني (القرآن الكريم) في كثير من آياته من تكثيف وتركيز، واعتماده على الإشارة الدالة والعبارة الموحية عوضاً عن الشرح والتفصيل.

ثم ما لبث اختلاط العرب المسلمين بالأعاجم واطلاعهم على ثقافات الأمم الأخرى (وخصوصاً علم الكلام) أن فتح الباب واسعاً لقراءة النص الديني قراءات متعددة تحاول كل منها أن تدعي أنها الأقدر على فهم النص وتأويله. وبذلك أقامت كل فرقة من هذه الفرق أركان وجودها وشرعيتها من تأويلها الخاص للنص الديني حسب المنهج الذي تعتمده.

فكان يتم التأويل عند المتصوفة مثلاً على أسس ذوقية حدسية كما هي الحال عند ابن عربي<sup>(٢)</sup> على حين يرى المعتزلة أن القرينة العقلية هي الأساس في عملية التأويل<sup>(٣)</sup>.

إن تأويل النص تبعاً لذلك لم يكن في أكثر حالاته يتم بالانطلاق من داخل النص وإنما

### الفرق بين التفسير والتأويل:

معجمياً، التفسير: كشف المراد عن اللفظ المشكّل. والتأويل: ردّ أحد المحتملين إلى ما يطابق الظاهر.<sup>(٧)</sup> و«أول الكلام: نقل ظاهر اللفظ عن وضعه الأصلي إلى ما يحتاج إلى دليل لولاه ما تركّ ظاهر اللفظ»<sup>(٨)</sup>.

ويقوم التفريق بين التفسير والتأويل، انطلاقاً من علوم القرآن، على أن التفسير يستمد آياته وأدواته من علم اللغة والنحو والصرف وعلم البيان وأصول الفقه والقراءات.. وغير ذلك. أما التأويل فهو صرف الكلام عن ظاهره إلى وجهٍ يحتمله، استناداً إلى دليل.

وعلى أية حال فإن التمييز بين التفسير والتأويل من منظور عام تمييزاً لا يقتصر على ارتباطهما بعلوم القرآن يذهب بنا إلى أن التفسير أشبه ما يكون بترجمة داخل اللغة الواحدة، بمعنى: أن نضع للمدلول الواحد دالاً جديداً. فإذا كانت الترجمة (تفسير علامات لسان معين بوسطة علامات لسان آخر).<sup>(٩)</sup>

وهذا يعني أن غرض الترجمة هو نقل الرسالة لا الشكل أي استبدال دال بديل آخر مع بقاء المدلول ثابتاً.

فإن الأمر ذاته ينطبق على التفسير، فالتفسير من هذا المنظور هو إعادة بنية

الشكل وليس المضمون، وتفسير دلالة تركيب هو استعمال كلمات أخرى للشيء نفسه، وبذلك يرتبط التفسير بعلاقات لغوية، إنه استبدال علامة بعلامة ضمن اللغة الواحدة. أما التأويل فهو تركيب جديد للعلامات يطال الشكل والمضمون، فالتأويل لا يرتبط بعلاقات لغوية وإنما يرتبط بعلاقات خطابية، هي نتاج فردي. والتواصل الخطابية يفترض باثناً ومستقبلاً، وعلى عاتق المستقبل (المتلقي) تقع مسؤولية التأويل.

وبما أننا وصلنا إلى علاقة التفسير والتأويل بالخطاب، فإن الأمر يقودنا إلى الحديث عن الكيفية التي تعامل بها النقد مع الخطاب الأدبي المكتوب (النص) من خلال التفسير والتأويل.

### التفسير والتأويل.. في النقد الأدبي:

إن نقد العمل الأدبي يستلزم بالضرورة وجود التفسير والتأويل بوصفهما ركنين أساسيين من أركان العملية النقدية، مهما اختلفت مناهج النقاد واتجاهاتهم، وما الانطباع الأول الذي يتركه النص في نفس القارئ إلا مجموعة التفسيرات والتأويلات التي تتولد في ذهنه بطريقة لا إرادية.

من هنا يصبح من العبث أن نتحدث عن منهج تأويلي أو تفسيري، ذلك أن هاتين العمليتين ترتبطان بكافة المناهج النقدية بدءاً

الأدبي بكليته انطلاقاً من الجزئيات التي تشكل بنيته وقوامه.

من هنا يبدو ارتباط قضية التفسير والتأويل بكل مستوى من هذه المستويات أمراً ضرورياً.. بل هو أمر حتمي.

#### التفسير والتأويل في المستوى الصوتي،

يشكل المستوى الصوتي المستوى الأدنى في مستويات اللغة، ووحدته (الصوتية)، والصوتية لا تقوم بمفردها بإعطاء دلالة وإنما تقوم بوظيفة تمييزية تظهر قيمتها (فاعليتها) في المستوى الأعلى (المستوى الصريفي)، فالصوتية هي (نواة منظومة اللغة التي ليس لها معنى بحد ذاتها لكنها أخذت على عاتقها في منظومة اللغة وظيفية التفريق بين الكلمات والمعاني، وهي الوحدة الأساسية في علم وظائف أصوات اللغة «الفونولوجيا»<sup>(١١)</sup>، وبما أن الصوتية بمفردها لا تشكل دلالة فهذا يعني أنه لا يمكن إخضاعها للتفسير أو التأويل، ولا ندري كيف تحولت ظاهرتا الجهر والهمس، وهما ظاهرتان صوتيتان -عند ابن عربي- إلى رموز وجودية (فالهمس يرمز إلى عالم الغيب وجودياً ويرمز إلى الرحمة واللفظ والخشوع، وكظم الغيظ إنسانياً. أما الجهر فيرمز لعالم الشهادة والقهر ويشير إلى الشدة والمصادمة)<sup>(١١)</sup>.

من النقد الذوقي التأثري حتى آخر المناهج النقدية الحديثة، وهما ترافقان عملية النقد منذ القراءة الأولى حتى الوصول إلى النتائج. وإنما يكمن الاختلاف بين المناهج في الطريقة التي يستخدم من خلالها التفسير والتأويل، فأحياناً يتم تأويل النص بإحالته إلى الخارج (قديمياً) كما رأينا عند المعتزلة والمتصوفة، وحديثاً كما نرى عند النقاد من إخضاعهم القسري للنص وفق منطلقات نظرية توضع قبل دراسة النص) وأحياناً تكون الإحالة داخلية أي تنتم داخل النص، فتقوم على الاستقراء والوصف والاستبطان.

لقد كان لظهور اللسانيات أثر كبير، بل جوهرى، في العملية النقدية حين انطلقت في دراسة النص الأدبي من النص ذاته، فأعطت النقد صفة الموضوعية أو (العلمنة) بعد أن كان يتخبط بين مناهج علم الاجتماع والتحليل النفسي.. وغيرها. وكانت هذه المناهج تلوي عنق النص ليتفق ومبادئ المنهج المتبع في الدراسة انتصاراً لدعاة المنهج لا وفاء للبنية النصية في العمل الأدبي المدروس.

من المعلوم أن اللغة تقسم إلى عدة مستويات وهي- انطلاقاً من الأدنى، المستوى الصوتي، فالمستوى الصريفي، فمستوى الكلمة، ثم مستوى الجملة وأخيراً مستوى النص. وهذه المستويات هي المنطلق لدراسة النص

من هنا كان الوزن -وهو من الظواهر التي يفرزها الإيقاع- يعضد الدلالة، وبذلك يصبح قابلاً للتأويل، وعلى هذا الأساس درس كمال أبو ديب قصيدة أدونيس (كيمياء النرجس- حلم) حين أقام علاقة ارتباط بين توزيع التفعيلات والدلالة.<sup>(١٤)</sup>

القافية أيضاً هي مولد صوتي معنوي، وقد جعلها بعض الدارسين أول منطلق عند التحليل، لأن للكلمة الأخيرة في البيت الشعري سيطرة على هيكله التركيبي، ومن هنا يمكن للقافية أن تدرس على كافة المستويات اللغوية، وخاصة المستوى الصوتي من خلال الحديث عن خصائص حروفها كالشدة والرخاوة والجهر والهمس..<sup>(١٥)</sup>، وبذلك تصبح ذات دلالة، أي تصبح قابلة للتأويل، وإن لم يجمع النقاد على إمكانية أن تحمل الصوتية بمفردها دلالة قابلة للتأويل.

#### التفسير والتأويل في المستوى الصرفي:

الوحدة الأساسية في المستوى الصرفي هي الصرفيية، وهي -كما يرى بعض النقاد- أصغر وحدة في اللغة تحمل دلالة. إن ارتباط الصرفيية بوجود دال ومدلول يعني قابليتها للتفسير، ولا نقول قابليتها (للتأويل) لأنها تأخذ دلالة واحدة لا تتغير وهذا يعطي إمكانية تفسيرها على نحو معين لا يتغير بتغير موضع الصرفيية. ولنا أن نتذكر أن

على أية حال لم يكن النقد الأدبي الذي اهتم بالدراسات الصوتية ليتوقف كثيراً عند الوحدة الأساسية (الصوتية) بل كان يتجاوزها بعد أن يمسه مساً لطيفاً، إن فعل، لينطلق غالباً من مستوى الكلمة.

لنا أن نتساءل إذاً: كيف تم تطبيق الدراسات الصوتية على الخطاب الأدبي؟.. لقد بدأ الاهتمام بالدراسات الصوتية في الخطاب الأدبي انطلاقاً من الشعر ذلك أن جوهر الشعر يقوم على الصوت، وكانت الظاهرة الصوتية التي لقيت الاهتمام الأكبر هي ظاهرة الإيقاع فكان أهم أثر للصوتيات في النقد العربي الحديث هو الانكباب على هذه الظاهرة التي قال عنها اللسانيون: «ما نسميه إيقاعاً هو إعادة المنتظمة داخل السلسلة المنطوقة لإحساسات سمعية متماثلة تكوّننها مختلف العناصر النغمية»..<sup>(١٦)</sup>

ويشأ الإيقاع -كما يرى كمال أبو ديب- من تكرار ظاهرة صوتية على مسافات معينة وبطبيعة مغايرة للظواهر الصوتية الأخرى في النص..<sup>(١٧)</sup>

لقد تركزت الدراسات الصوتية للشعر العربي في جانبين يوفران له الإيقاع هما: الوزن والقافية.

وقد نُظِرَ إلى الوزن على أنه مؤثر في تركيب الكلام لأنه محدد بنظام معين لا بد للغة من أن ترضخ له.



وأعطي صيغة ثابتة في معاجم اللغة مثلاً: لناخذ كلمة مثل (ضرب) هناك دال له مدلول (تصور مفهومي على رأي سوسير)، هذه الدلالة للكلمة هي دلالة معجمية، لكن تغير السياق سيعطي للكلمة مدلولات جديدة على الرغم من بقاء الدال (التصور الصوتي) كما هو:

ضرب مثلاً، ضرب الجرس، ضرب موعداً، إلخ  
ولا يمكن للمعجم اللغوي أن يحصر مدلولات الدال الواحد في السياقات التي يرد فيها، وذلك لكثرتها وتوعها من جهة، ولقابليتها للتطور من جهة أخرى.

فالكلمة (المفردة) تخضع للتفسير بحيث يمكننا استبدال الدال بأخر يحمل المدلول ذاته، أما الكلمة (في السياق) فإنها تخضع للتأويل، إذ تخرج عن دلالتها المعجمية إلى دلالة يفرضها السياق من هنا فإنه «يُحدّد معنى الكلمة، كلياً، من طرف السياق. والواقع أنه كلما تعددت السياقات تعددت المعاني، ورغم ذلك تبقى الكلمة واحدة فهي لا تتحلل إلى كلمات تعدد بقدر تعدد السياقات التي يمكن أن تدمج فيها»<sup>(١٧)</sup> وفي الخطاب الأدبي غالباً ما يرد الدال في سياق يخرج عن مدلوله المعجمي - خصوصاً في الشعر - ليقوم بوظيفة أدبية فنية، وبذلك تحمل الكلمة

خاصتي (الاتحام والانعزال اللتين تتميز بهما الصرفية لا تجعلانها قادرة على حمل معنى مستقل مباشر، بل تؤهلانها لهذا عندما تدخل في تركيب الوحدات اللغوية الأكثر تعقيداً، أي الكلمة)<sup>(١٦)</sup> على أية حال، الصرفية وحدة في مستوى بناء الكلمة وهي تتعلق بالجانب الشكلي، بينما تشكل اللفظية وحدة في مستوى تحديد الدلالة (المضمون) نستطيع أن نشبه الصرفية بالهيكل الخارجي فتكون اللفظية هي المحتوى الذي يضمه هذا الهيكل، والشكل يفرض صيغة معينة تجعل المضمون ذا دلالة ثابتة. والدلالة الثابتة يمكن إخضاعها للتفسير، وهي - بفضل هذا الثبات - تصبح غير قابلة للتأويل لارتباطها باللغة، لا بالخطاب.

#### التفسير والتأويل في مستوى الكلمة:

الكلمة هي أصغر وحدة تحمل معنى، (وتتضمن كل كلمة معنى أساسياً ومعنى سياقياً، فالسياق يحدد المعنى، ويستدعي الاسم في كل حالة مفهوماً محدداً)<sup>(١٧)</sup> فالكلمة تأخذ معناها من السياق (والمعنى كما يظهر لنا أثناء الخطاب يتعلق بعلاقات الكلمة مع كلمات المقام (CONTEXTE) الأخرى).<sup>(١٨)</sup>

أما الكلمة بوصفها (مفردة) فإنها لا تعطي إلا معناها المعجمي، السذي أنجز،

للتركيب. أما علم التركيب فيهتم بالجانب الدلالي الذي يفرزه الجانب الإعرابي. فالتركيب والحالة هذه يخضع للتأويل انطلاقاً من الدور الدلالي الذي يقدمه في ظل البناء اللغوي الموجود. إن الخطاب الأدبي هو عمل في اللغة أولاً وأخيراً، فهو عبارة عن كلمات تؤلف جملاً، وما النص إلا عبارة عن جملة طويلة مركبة، والطريقة التي يتم من خلالها تنظيم وحداته اللغوية هي التي تميزه بوصفه خطاباً أدبياً. وإذا افتقد التركيب الدلالة افتقد قيمته.

من هنا كان التركيب حاملاً للدلالة في الخطاب الأدبي، وهذا ارتباط (لغوي- فني) «ولعل أهم أثر للسانيات في النقد الأدبي الحديث هو تأكيدها على الوحدة اللغوية - الفنية. وعلى هذا الأساس قدم كمال أبو ديب دراسة لقصيدة أونيس (كيمياء النرجس- حلم) مؤكداً على التوافق التركيبي الدلالي.

والذي يستخلص من دراسة كمال أبو ديب هو أن نواة التحليل التركيبي هي الدلالة، إذ هي الهدف النهائي من دراسة الأنساق اللغوية»<sup>(٢٢)</sup> فالتركيب (داخلياً) هو حامل للدلالات التي تكونها المستويات الأدنى، وهو (أي التركيب) بوصفه (كلاً) يتحول في سياق معين إلى دال يحمل مدلولاً، ويصبح بذلك قابلاً للتأويل حسب السياق الذي يرد فيه،

في كل سياق بعداً دلاليّاً لا تخلقه الكلمة بصفاتها (مفردة)، وإنما يخلقه السياق الذي ترد فيه هذه الكلمة. وبذلك تكون الكلمة قابلة للتأويل، وكلما ازدادت إمكانية التأويل تحققت للخطاب الأدبي أديبته. «ذلك أن اللفظة تتعدى الدلالة الأولى أو الدلالة الذاتية إلى الدلالة الحافة، فإذا كان لكل دال مدلوله فإن الأدب يخرق هذا القانون فيجعل للدال إمكانية تعدد مداليه وهو ما عبر عنه الأسلوبيون بمصطلح (الاتساع)»<sup>(٢٠)</sup>، ولا شك أن تعدد المدلولات للدال الواحد (أو إمكانية ذلك) يجعل من التأويل ضرورة أساسية من ضرورات دراسة الخطاب الأدبي، وليس من المغالاة القول: إن التأويل - في هذه الحالة - هو الذي يمنح الخطاب أديبته.

#### التفسير والتأويل في مستوى التركيب،

عندما نتحدث عن علم التركيب علينا أن نميز بينه وبين النحو بالمفهوم العربي الكلاسيكي، فالنحو - كما هو معروف - يهتم بالوظيفة الإعرابية للمفردات والجمل ولا يهتم بالدور الترتيبي الذي يلعبه في سلسلة الكلام ومدى تأثيره في تحديد الدلالة «أما علم التركيب فيهتم بدراسة الدوال في نطاق المحور السياقي الواردة فيه دراسة تعتمد إبراز الخصائص اللغوية لتلك الدوال»<sup>(٢١)</sup> إذ فالنحو يهتم بالجانب الإعرابي

مستقلة عن موادها الأولية «ويتسم محتوى النص بوجود دلالة تامة مستقلة وهذا ما يميزه مبدئياً عن وحدات المستويات الأدنى، بما في ذلك الجملة التي تتسم بوجود دلالة تامة نسبياً»<sup>(٢٤)</sup>

يمكننا أن ننظر في تأويل النص من خلال نوعين من العلاقات:

#### ١- علاقات النص الداخلية؛

وهي علاقات تقوم بين المستويات المكونة للنص من الداخل، ومن هنا يكون البحث في دلالات الجزئيات المكونة لهذا النص جزءاً أساسياً من عملية تأويله على اعتبار أن (النص المنجز بنية كلية تؤلفها مجموعة من البنى)<sup>(٢٥)</sup> وفهم النص بكليته يقتضي بالضرورة فهم مكوناته وجزئياته. من هذه الزاوية في التعامل مع النص يصبح النقد «وصفاً لشبكة العلاقات التي تشد بنية النص»<sup>(٢٦)</sup>.

#### ٢- علاقات النص الخارجية؛

تدرس علاقة النص بالواقع بوصفه ممثلاً لمرحلة، «فالأثر الأدبي - كما يقول باختين - لا يمثل وعي مبدعه، بل يمثل ضروب الوعي المختلفة التي تتصادم في فترة من الفترات»<sup>(٢٧)</sup> هذا من جهة. ومن جهة ثانية تدرس علاقة النص بالنصوص الأخرى. «ولا شك أن النص في علاقته بالنصوص الأخرى يتضمن داخله

باستثناء الأقوال الماثورة والأمثال، حيث تأخذ غالباً دلالة معينة على الرغم من اختلاف السياقات التي تحويها.

في رواية الشراع والعاصفة للروائي حنا مينه نقراً ما يلي: (يفرق ذات يوم قضاءً وقدرًا)<sup>(٢٨)</sup>.

لهذا التركيب مدلوله المعروف والمرتبط بذهن القارئ بحادثة الفرق، لا الإغراق. سنضع هذا التركيب في موقعه من السياق: (وكان البحارة وعمال الميناء يعيشون في خوف دائم، فمن يرضى عنه أبو رشيد يشتغل، ومن يغضب عليه يترك الميناء أو يفرق ذات يوم قضاءً وقدرًا) من الملاحظ أن هذا التركيب قد اتخذ مدلولاً آخر، بل مدلولاً عكسياً للمدلول السابق. وهو في الحالة الأولى يمكن أن يفسر حسب دلالاته الراسخة في ذهن المتلقي، لكنه في الحالة الثانية يصبح خاضعاً للتأويل حتى تتكشف دلالاته ضمن هذا السياق.

#### النص بين التفسير والتأويل؛

عرّجنا فيما سبق على المستويات اللغوية الأربعة، ومحاولين ربط هذه المستويات بالدلالة، وإظهار علاقتها بالتفسير والتأويل وصولاً إلى مستوى النص، ذلك أن الوحدات اللغوية تشكل المادة الخام التي تدخل في بناء النص ليكون وحدة شاملة ذات سمات وخصائص

والاستمرارية، وهذا أهم ما يقدمه التأويل للنص الأدبي.

إن تفسير النص - أي تحويله إلى علاقات اللغة - يجعل منه نصاً مغلقاً، حيث تنتقض المعاجم اللغوية من ثباتها لتلغي دور المفسر إلغاءً تاماً. أما تأويل النص - أي تحويله إلى علاقات كلام - فإنه يجعل النص مفتوحاً، فيرتبط ارتباطاً وثيقاً بالمؤول الذي يتفاعل معه، ويحقق له الراهنية.

انطلاقاً من ذلك كله فإن التحليل النصي إذاً يقوم على عنصرين أساسيين:

١- عصر البنية النصية (وهو يتناول النص من الداخل):

ويتعلق بالبنى التي تشكل النص والتي تقوم على علاقات تتألف من دال ومدلول، ومن ثم علاقة هذا النص بالنصوص الأخرى (التناس)، وهو يتناول المظاهر التي تتجلى فيها العلاقة الجدلية بين بنية النص والواقع الذي أنتج في إطاره، فالنص ينتج بنية ثقافية واجتماعية وهي بنية تتزامن مع النص، ومن ثم فإنها تشكل جزءاً من بنيته الداخلية.

٢- عنصر الإنتاج وإعادة الإنتاج:

ويتناول طريفي العملية الإبداعية (الكاتب / القارئ) أما ذات الكاتب فينتهي إنتاجها بانتهاء الكتابة، وأما ذات القارئ فهي غير محدودة الزمان، وهذا ما يجعلنا نرى في النص

دوال تؤكد مشابته لها ولكنه يتضمن أيضاً دوال أخرى تؤكد مخالفته لها»<sup>(٢٨)</sup>

على أية حال، في كلا الحالتين - أي عند دراسة علاقة النص بالواقع، وعند دراسة علاقة النص بالنصوص الأخرى - فإن النص يتحول بكل جزئياته إلى دال يحمل مدلولاً. وعند دراسة النص لا بد من أن تنشأ علاقة جدلية في التعامل مع النص داخلياً وخارجياً، ولعل هذا ما يجعل تحليل النصوص والكشف عن دلالاتها عملية صعبة ومعقدة، إذ يستلزم ذلك وجود حركة (مكوكية) سريعة بين الداخل والخارج.

إن تفسير النص يعني أن نغلق النص على تكوينه اللغوي، ذلك أن التفسير عمل داخل اللغة يقوم على استبدال الدال بدال آخر دون التعرض للمدلول الذي يكون في هذه الحالة أمراً ثابتاً، متفقاً عليه، من خلال الدال المرتبط به. وإذا كانت اللغة - كما سبق وأشرنا - تتسم بكونها شيئاً ناجزاً، فهذا يعني ارتباط النص بهذا الثبات اللغوي ومن ثم يفقد النص بتفسيره، قدرة دلالاته على التطور، فيكون تفسير النص وسيلة من وسائل القضاء عليه.

بينما يكون تحويل النص إلى كلام (وهو فعل فردي) بمثابة بعث الحياة باستمرار في أوصاله. وإعطائه القدرة على التجدد

السياق الأكبر هو جدله مع الواقع الثقافي والاجتماعي من جهة وجدله مع النصوص الأخرى من جهة ثانية. عندما نتعامل مع النص بوصفه وحدة، سننظر إليه من خلال المرحلة التاريخية التي أنتج فيها ومن خلال علاقته بالنصوص السابقة واللاحقة للكاتب نفسه أو لغيره من الكتاب.

قد يشكل الكاتب أو الشاعر نصاً واحداً على الرغم من كثرة مؤلفاته، لأن مجموع أعماله تسير وفق خط بياني ثابت تحده رؤيا واحدة وأسلوب واحد، وهنا يكون المؤلف من أصحاب النص الواحد. بينما قد تشكل أعمال كاتب أو شاعر آخر مجموعة نصوص، حيث تسير أعماله وفق خط بياني متصاعد، بل لنقل (متغير) من حيث الرؤيا والأسلوب، بحيث يشكل كل مؤلف أو عدة مؤلفات نصاً، ويكون المؤلف هنا من أصحاب النصوص المتعددة.

لاشك أن النقد الأدبي في تعامله مع نتاجات المبدع سينظر إلى النص ودوره في مسيرة الأدب ولن يكتفي -كمعادته- بالنظر إلى جزئيات النص، ففي الحالة الثانية سينظر إلى النص وكأنه عمل مستقل لا ينشأ في خضم هالة من النصوص الأخرى، وسيبقى النص مغلقاً على ذاته. بينما في الحالة الأولى سيأخذ النص مكانه بين

كتابة وقراءة معاً إنتاجاً وإعادة إنتاج دائمين معاً. وما هذه العملية إلا عملية تأويل النص بوصفه نصاً مفتوحاً يمارس علاقته الجدلية مع القارئ من جهة ومع الواقع من جهة أخرى إذ إن التفاعل مع البنيات الثقافية هو الذي يعطي القراءة المفتوحة على الزمن إمكانية إنتاج دلالات أو توليد دلالات رغم تبدل هذه البنيات مكانياً وزمانياً. وبذلك يظل النص قابلاً للتأويل انطلاقاً من الإمكانية المستمرة لإنتاج أو توليد الدلالات.

إن تحول النص إلى دال يحمل مدلولاً قابلاً للتأويل يعني النظر إلى النصوص الأخرى (للكاتب ذاته أو لغيره من الكتاب) وإلى المرحلة التي أنتج فيها هذا النص، لأن دلالة النص (بوصفه كلاً واحداً) لا يمكن أن تتبع من داخله فقط وإنما سترتبط بعلاقات خارجية وهذا لا يعني عدم النظر إلى جزئيات النص إذ لا يمكن أن نزرع النص من محتواه (جزئياته) ثم ندعوه (نصاً)، لكن دراسة الجزئيات وحدها (التي يتشكل منها النص) ستأخذ دلالاتها من النص (النص يفسر بعضه بعضاً) أما دراسة النص بوصفه دالاً يحمل مدلولاً فإنه سيأخذ دلالاته من خارج النص، فالتص هو السياق الأكبر الذي يتم ضمنه تأويل المستويات الأدنى، والنص سيقع ضمن سياق أكبر بحيث تتضح دلالاته.

اللغة) فإن الحديث عن دلالة النص لم يدخل في اهتمامات اللسانيين إلا في مرحلة متأخرة، لذلك فإن هذه الدراسات لم تتبلور ولم تقنن بعد.

وهذا ما يجعل الباحث يجد صعوبة في دراسته النص ودلالته من جوانبه المتعددة، وما قدمناه في هذا البحث لا يخرج عن كونه محاولة لرصد ما هو مطروح على الساحة النقدية من الآراء والنظريات التي تتميز بجديتها وجديتها، فالحديث عن دلالة النص ما زال في طور البحث والدراسة والتظير. وانطلاقاً من راهنية هذه القضية وعلاقتها الجدلية بالواقع - زماناً ومكاناً - فإنها ستظل حتماً قضية القضايا، مهما اختلفت المناهج، وتباينت الآراء.

النصوص وسينظر إليه بوصفه لبنة مؤثرة في البناء الأدبي عامة.

إن الحديث عن قضية التفسير والتأويل حديث متشعب وشائك، لما تتميز به هذه القضية من قدرة على التجدد، والاستمرار، وهذا ما يجعل من وضع القواعد التي تضبطها مهمة شبه مستحيلة، لأن القضية ذاتها «قضية التفسير والتأويل» تخضع في كل مرحلة من المراحل إلى «التفسير والتأويل» بفعل تطور الحياة الإنسانية في مجالاتها كافة. فهي - كما سبق وقلنا - ملازمة لوجود الإنسان في كل مرحلة من مراحل تطوره.

وإذا كانت اللسانيات قد قدمت للنقد الأدبي خدمة جليلة، بعدم إخضاع النص الأدبي للمعايير الخارجية وذلك باستتباط النتائج من النص ذاته (بوصفه عملاً في

### هوامش

١- بناء الحضارة الإسلامية قائماً على العلاقة الجدلية بين النص والواقع والإنسان. انظر: مفهوم النص. ص ٩.

٢- انظر: نصر حامد أبو زيد. فلسفة التأويل (دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي). دار الوحدة. ص ١٣.

٣- نصر حامد أبو زيد. الاتجاه العقلي في التفسير. (دراسة في قضية المجاز في القرآن

١- نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص (دراسة في علوم القرآن). المركز الثقافي العربي بيروت / الدار البيضاء الطبعة الأولى ١٩٩٠م، ص ٢٤.

٢- نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل. المركز الثقافي العربي الدار البيضاء - بيروت - الطبعة الرابعة ١٩٩٦. ص ١٣.

٣- لذلك رأى نصر حامد أبو زيد أن الحضارة الإسلامية هي (حضارة النص) حيث كان

مجلة المعرفة. العدد (٤٠٦). تموز ١٩٩٧. ص  
(٢٠٠-٢٠٨)

١٧- بيير جيرو. علم الدلالة. ترجمة: د. منذر  
عياشي. دار طلاس للدراسات والترجمة  
والنشر. دمشق (ط١- ١٩٨٨). ص ٥٦.

١٨- بيير جيرو. علم الدلالة. ص ٤٢.

١٩- ميخائيل باختين. الماركسية وفلسفة اللغة.  
ترجمة: محمد البكري- يمنى العيد.  
ص ١٠٦.

٢٠- توفيق الزبيدي. أثر اللسانيات في النقد  
العربي الحديث. ص ٨٦.

٢١- توفيق الزبيدي. المصدر السابق. ص ٧٣.

٢٢- توفيق الزبيدي. أثر اللسانيات في النقد  
العربي الحديث. ص ٧٧-٨٦، ٨٠، ٧٩.

٢٣- حنا مينه. الشراع والعاصفة. دار الآداب-  
بيروت (ط٥- ١٩٨٦). ص ٣٥.

٢٤- د. رضوان القضماني. في بنية النص اللسانية.  
مجلة المعرفة. العدد (٤٠٦). تموز ١٩٩٧. ص  
(٢٠٨-٢٠٠).

٢٥- د. فهد عكام. نحو تأويل تكاملي للحكاية  
الخرافية. دار ملهم للطباعة والنشر/ حمص  
(ط١- ١٩٩٥). ص ١٩.

٢٦- توفيق الزبيدي. أثر اللسانيات في النقد  
الأدبي الحديث. ص ٥٥.

٢٧- د. فهد عكام. نحو تأويل تكاملي للحكاية  
الخرافية. ص ٢٠.

٢٨- نصر حامد أبو زيد. مفهوم النص.  
ص ١٣٧.

عند المعتزلة) دار التنوير للطباعة والنشر  
بيروت / لبنان الطبعة الأولى ١٩٨٢. ص  
١٣٦.

٦- الرازي. تفسير الرازي. تحقيق: د. محمد  
رضوان الدايدة. دار الفكر المعاصر بيروت /  
لبنان دار الفكر دمشق / سورية (ط١- ١٩٩٠).  
ص ١٧.

٧- ابن منظور. لسان العرب. دار صادر- بيروت-  
ت (١٩٩٢م) - م (٥). ص (٥٥).

٨- ابن منظور. لسان العرب. م (١١). ص (٣٣).  
٩- شارل بوتون. اللسانيات التطبيقية. ترجمة:  
د. قاسم مقداد- محمد رياض المصري دار  
الوسيم للخدمات الطباعة- دمشق. ص  
٦٥.

١٠- رضوان قضماني. علم اللسان. منشورات دار  
الكتاب الحديث بيروت / لبنان (ط١- ١٩٨٤).  
ص ٩٦.

١١- نصر حامد أبو زيد. فلسفة التأويل. ص  
٣١٤.

١٢- توفيق الزبيدي. أثر اللسانيات في النقد  
العربي الحديث. الدار العربية للكتاب،  
ليبيا/ تونس (ط١- ١٩٨٤). ص ٦١-٦٢-٦٣.

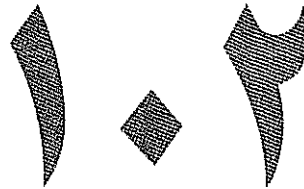
١٣- كمال أبو ديب. في الشعرية. مؤسسة الأبحاث  
العربية. بيروت/ لبنان الطبعة الأولى ١٩٨٧.  
ص ٥٢.

١٤- توفيق الزبيدي. أثر اللسانيات في النقد  
العربي الحديث. ص ٦٤-٦٥.

١٥- توفيق الزبيدي. المصدر السابق. ص ٦٤.  
١٦- رضوان القضماني. في بنية النص اللسانية.



# الدراسات والبحوث



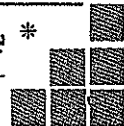
## ■ السامية والساميون

\*  
فايز قوصرة

السامية واللاسامية مصطلح أثار ويثير الجدل دائماً، طالما التوراة هي المرجع للكثير من مؤرخي المنطقة الأجانب، وحتى العرب وقعوا في مأزق الفهم الخاطئ لهذا المصطلح الذي ساد على غيره، رغم تحفظ الكثير عليه..  
تسعى المؤسسات الصهيونية لتثبيت المصطلح كإشكال حضاري في المنطقة، والسعي لاستصدار قرار من الأمم المتحدة يدين (معاداة السامية) والصاقه بالعرب خاصة وبالمسلمين عامة، طالما هم يعادون الإسرائيليين.

\* باحث في التراث

- العمل الفني: الفنان علي الكفري.





أولاً - السامية: مصطلح لغوي،

أطلقه عالم اللاهوت شلوتسر المختص باللغات الشرقية عام ١٧٨١ م على (أسرة اللغات السامية) وهي مجموعة اللغات التي تكلمت بها الشعوب المنحدرة من أولاد سام بن نوح مستنداً إلى الجدول الخاص بأنساب نوح الوارد في التوراة، والسذي يقسم الأسرة البشرية إلى سام وحام وياضث. (١)

وأما العرب عنده فهم من الساميين والحاميين، معتقداً أنه وجد (الحل في نصوص التوراة نفسها ذات القدسية لأن الإصحاح العاشر من سفر التكوين يوضح ليس أصول اللغات الشرقية فحسب، وإنما لغات جميع شعوب العالم). (٢)

من بعده Eichhrn إيخورن (١٧٥٢ - ١٨٢٧) كان أول المؤمنين بنظرية (السامية) وأول من ساعده في نشرها وتعميمها ولحق به القس رنك، ولأول مرة تضافرت جهود المستشرقين من علماء اللاهوت مع جهود مستشرقين من الدبلوماسيين في دراسة اللغات وخاصة اللغة العربية (السامية) من بينها.. تبعه آخرون فيما بعد وشكلوا (مفهوم النظرية السامية). (٣)

لو عدنا إلى أصول نظريتهم اللغوية من قبل، وممن اهتم من الغربيين بدراسة اللغات الشرقية لوجدنا علماء اللاهوت قد

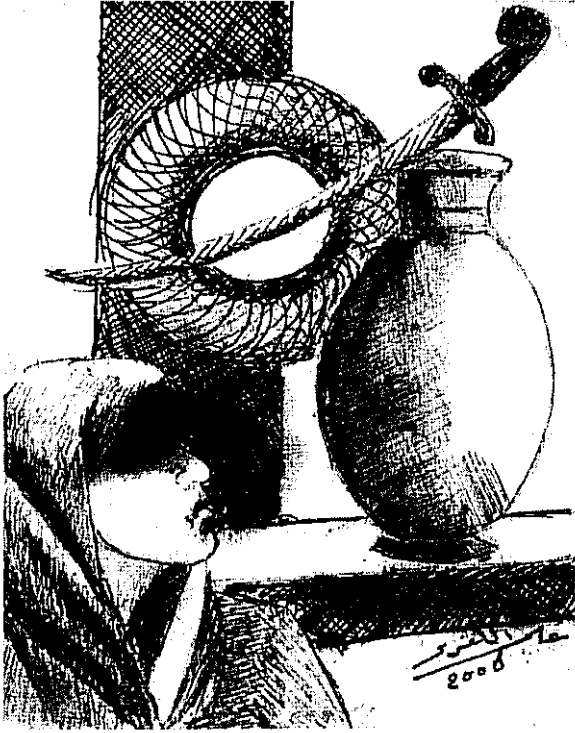
سيطروا على الدراسات في اللغات الشرقية وفي حضارات شعوبها، واعتمادهم مع علماء التوراة نظرية الهولاندي (ريلاندوس) أن اللغة العربية هي لهجة من اللغة العبرية، واحتدم الصراع في القرن الثامن عشر الميلادي بين ممثلي اتجاهين فكريين متناقضين في الدراسات الشرقية:

الأول: لاهوتي - توراتي تقليدي.

والثاني: تحرري في نظريته إلى دراسة اللغات وخاصة فقه اللغة العربية من بينها وإلى الإسلام. (٤)

يمكن القول إن (شلوتسر) لم يكن يدرك أبعاد مصطلحه، رغم أنه يقصد به التسهيل في الدراسة والتبسيط، ولكن المستشرقين تبنا مصطلحه لتطبيقه على شعوب المنطقة العربية والحط من قدر النبي محمد (ص) وليعارضوا المستشرق (رايسكه) Raiske (القرن ١٨) الذي كان معجباً باللغة العربية وبالتاريخ الإسلامي وبالنبي محمد(ص) فوضع مقدمة في التاريخ الإسلامي.

في القرن التاسع عشر الميلادي كان المستشرق الألماني اليهودي (ابراهيم جايجر) أول من بدأ هذا الطريق في كتابة التاريخ الإسلامي، ثقافته يهودية أرثوذكسية، وضع علم اللاهوت اليهودي، ليصرف دراسته حول المصادر اليهودية في القرآن في مؤلفه (ماذا



أخذ محمد من اليهودية) عام ١٨٢٣ م وترك هذا المؤلف أثره إلى اليوم حول علاقة اليهودية بالإسلام.

من بعده تابع مستشرقون آخرون أهمهم (سبرنجر) الألماني الساخر بالنبي محمد(ص)، إذ طور النظرية السامية عند شلوتسر في بحثه عن وطن الساميين الأول ورسم أواسط شبه الجزيرة العربية مكاناً لهذا الوطن دون دليل مادي. (٥) وأما كرايمر (١٨٢٨ - ١٨٨٩ م) الذي جاء إلى حلب ليدرس الشرق ولغاته، قد تبنى (النظرية السامية)

واجتماعية وحضارية محددة لم تكن معروفة في بحوثهم، منهم موسيل Mosil النمساوي وكايتاني Caetani الإيطالي. (٧)

وهكذا بدأت تتحول هذه النظرية السامية من دراسات لغوية ولهجات لسانية إلى دراسات عرقية، ولعل (آرنست رينان) الفرنسي (١٨٨٣ - ١٨٩٢ م) أول مستشرق أوروبي يسير في هذا الاتجاه، ليقع في مستنقع أخطاء علم اللاهوت والتوراة بأنهم عرق يختلفون عن العرق الآري ولذلك فإنهم بعكس الهندو - جرمان يميلون إلى التوحيد، وحيث

ولكنه كان قلقاً في تحديده (موطن الساميين الأول) مشيراً إلى أهلهم في الهضبة الآسيوية موطن الجمل مع أنه تأثر برواية التوراة في تحديد مناطق انتشار الساميين. (٦)

بدأ الرحالة في القرن التاسع عشر يجوبون أرض شبه الجزيرة العربية وطالما تبنى بعضهم النظرية السامية، حاولوا التثبت منها بعد دراستهم مجتمعات الأعراب ونظامهم القبلي ولهجاتهم، وأضفى المستشرقون من خلالها على السامية مفاهيم عرقية

بقوله: هي مشتقة من كلمة سما بمعنى علا وارتفع.. وعرفت الدولة البابلية هذا الاسم منذ القدم، حيث أن أحد ملوكها عرف باسم أبو سامي (سامو أبي) وذلك قبل مجيء حمورابي. كذلك ملك في بابل رجل اسمه سامي ليل، وهذا كله قبل مجيء رسالة إبراهيم الدينية، أي قبل ظهور اليهودية وبني إسرائيل والنصرانية. وكلمة سام تعني ارتفع، وهي مرادفة لكلمة ارم وآرام أي صفة للعلو والارتفاع، ومنها كلمة سماء.

أول من أطلق هذا اللقب (ساميين) على مجموعة من الناس هم الفرس عندما غزوا بلاد الآراميين، في القرن السابع ق.م.. والفارق اللفظي بين العربية والفارسية بقلب حرف السين - شيناً - والعكس صحيح.

ومن هنا يكون أصل كلمة ساميين هو - شاميون - نسبة إلى بلاد الشام.. وهي موطن الآراميين. استعمل الفرس والإغريق ثم تلامه الرومان هذه الكلمة محددة للدلالة على منطقة بر الشام العربية.. وعندما جاءت الحضارة اليونانية عبر - بابل - التقت بهؤلاء الشاميين واحتكت بهم بمثل ما احتك بهم السريانيون والفرس، فانقلب الحرف الأول عند الفرس والسريان والإغريق، واستعمل دون تنقيط (س) فأصبحوا يعرفون باسم الساميين وفي العهد الإغريقي، تعاصر

أن العرب ساميون، فقد بشر رينان قارئه ومريديه أن (لا مستقبل زاهر للإسلام ولا بد أن ينقرض<sup>(٨)</sup>) واعتبر سهول العراق، البيئة الأولى للسامية الأم ووافقه الكثير على ذلك وإن كان قد سبقه إلى هذا الرأي الإيطالي جويدي.<sup>(٩)</sup>

وأما المستشرق سمث البريطاني (١٨٤٦ - ١٨٩٤ م) والذي ترسخت في بحوثه مسألة فهم تاريخ دراسة ديانة التوراة فهماً نقدياً.. وضع مؤلفه حول ديانة الساميين متبنياً النظرية السامية لغة وحضارة وتاريخاً وآثاراً، لكنه كان متشعباً بديانة التوراة فمنح نفسه في مسألة تحديد اللغة السامية الأم وموطن الساميين الأول، كما فعل المستشرقان الألمانيان سبرنجر وكريمير وقال إن شبه الجزيرة العربية هي مهد الساميين الأول<sup>(١٠)</sup> وأما تولدكسه الألماني فخالف الجميع بأن الشمال الإفريقي المهد الأصلي للساميين وأما موسكاتسي الإيطالي والذي رجح طرحه على غيره أن شبه الجزيرة العربية الموطن الأصلي للساميين الأول، والسبب في خروجهم الجفاف.<sup>(١١)</sup>

ومن الأبحاث الطريفة والتي عدت إليها بحث نشر في مجلة الثقافة العربية في ليبيا<sup>(١٢)</sup> بعنوان نوح والصهيونية واللاسامية، يعطينا الباحث مفهوماً جديداً لمنشأ السامية

هم من أبناء (حام) ابن نوح، وأخيراً اعتبر الساميين هم أبناء (سام) ابن نوح. ولو عدنا إلى القرن الخامس ق.م ووقفنا مع التاريخ الحقيقي لظهور اليهودية، والمتأثرة بالظواهر الدينية المحيطة بها أي أن مجموع الأسفار الخمسة التي وضعها عزرا في حدود ٤٥٠ ق.م ليست هي دين إبراهيم وإسماعيل وإسحق ويعقوب وأسباط وموسى ولذلك كان مجيء عيسى /ع/ للقضاء على الفكرة اليهودية.

#### ثانياً - العداة للساميين في الغرب،

لو قبلنا جدلاً بأن اليهود ساميين في مزاعمهم فمتى بدأ هذا العداة لهم ؟ هو قديم منذ أن وجدوا وانغزلوا عن المجتمعات الأخرى بحجة أنهم شعب الله المختار.

كان اليونانيون قد شعروا بالكراهية لهم، بعد وفاة الاسكندر وخاصة في القرن الثاني ق.م، وأحد الأسباب رفضهم المشاركة في الأعياد الوثنية العامة للمدن اليونانية، وأنهم أسمى من غيرهم ولم يتقبل المثقف الهليني توحيدهم، لأنهم لم ينزهوا ربهم (يهوه) عن صورة البشر فهو في صفاته وأعماله مشابه لآلهة اليونان والرومان.

رواية في عهد الملك السلوقي أنطيوخوس أيفانس عن سجنهم أحد المواطنين اليونانيين في هيكل أورشليم لذبحه ومص دمه لصنع

كل من حزقيال الشامي، وزرادشت الفارسي وأفلاطون اليوناني.. وكان أتباع الجميع يطلقون على حزقيال اسم (الشامي) وعلى مدرسته الفلسفية اسم مدرسة الشاميين. وعندما جاء عزرا (العزيز) بعد حزقيال وأراد وضع الأسفار الخمسة - كتوراة بديلة - للتوراة التي فقدها بنو إسرائيل، فقسم مناطق العالم إلى ثلاث وربط شعوبها مباشرة بفكر التوراة الديني، عندما اعتبر أن نشوء المجتمعات - بعد طوفان نوح إنما كان من خلال نوح نفسه، وأن جميع البشر هم من أبناء نوح نفسه - ولكنهم يتفاوتون - تكوينياً - فيما بينهم، ولهم أفضليات وامتيازات على بعضهم الآخر، فجعل العالم ثلاثة أقسام هي:

- ١- الآسيويون الأوروبيون.
- ٢- الأفارقة والملونون، ويدخل فيهم العرب والبدو بدءاً من منطقة تبوك في الصحراء حتى البحر العربي في الجنوب.
- ٣- الساميون - وهم المنفصلون عن الصحراء العربية لجهة الشمال.

وعلى هذا الأساس، زعم (عزرا) أن القسم الأول من أبناء (يافت) ابن نوح وهذه أول صفة ترد للأوروبيين، لأن كلمة يافت أو Yaphet وردت عند الإغريقين موازية للجن والشياطين. كما اعتبر المصريين والأفارقة (الأحباش) والعرب السمر، الصحراويين

امتيازات خاصة، إذ كرمتهم الدولة الرومانية باعترافها بديانتهم الشرقية وغيرها، لكنهم أرادوا الحصول على كل شيء، امتيازات الطائفة الخاصة وحقوق المواطنة العامة. إذ اعتبر اليهود في الخارج أنفسهم يهود (الشتات) وأينما أقاموا فهم في أرض الأعداء.

وبدأ نشاطهم السري يزداد داخل العاصمة رومة لتفتيتها من الداخل، وما حادثة حرق رومة في عهد نيرون عام ٦٤م والتي التصقت به وألصقها بالمسيحيين، مع أنهم قلة قليلة لا حول لها ولا طول، ثبت تاريخياً وراء حرقها اليهود أنفسهم فـ بوبيا زوجة نيرون قد كان لها صلة وثيقة مع وفسد كهنوتي يهودي جاء من أورشليم قبل الحرق وعاد بعده محملاً بالهدايا<sup>(١٢)</sup> وبعد اعتناق قسطنطين الديانة المسيحية، يعقد مجمع نيقية الكنسي عام ٣٢٥م باعتمادهم الأناجيل الأربعة طالبوا آباء الكنيسة بمنح شيوخ اليهود من رواية تعاليمهم الدينية وتسجيلها في تلمودهم بوصفهم أعداء المسيح ولعل تحليل (سارتر) المحامي عنهم والغافل عن جرائمهم عبر التاريخ في قوله أن أقدم تهمة وجهت إليهم أنهم قتلة المسيح، وكل مسيحي في أوروبا يشب ناظراً إليهم على أنهم قتلة أحفاد قتلة، ولذلك يشب اليهودي شاعراً أنه في موقف مختلف عن الآخرين، مستبعد مكروه - كما يقول - سارتر - ولن

خبزهم وتناوله في عيد الفصح عندهم (وهذه لها مثيل في دمشق وكما سيرد).. حوادث عدة أدت إلى العداء للسامية فيما بعد في العهد الروماني لاحتكارهم التزام الضرائب والأموال التجارية ومن الثابت تاريخياً أن اليهود استطاعوا النفوذ إلى مراكز القوى العالمية، إذ اتبعوا (الاسكندر المقدوني) ولعبوا دورهم في القوة العالمية حينذاك. وكذلك حين استظلوا بالفرس، وأتاحوا لهم فرصة العودة إلى فلسطين وبناء الهيكل (٥١٦ ق.م) لكنهم حين وجدوا الاسكندر غاب نجمه، استبدلوه (بقورشس) الفارسي، فساعدهه باحتلال بابل عبر مؤامراتهم ضد السلطة العريبة البابلية. وكذلك فعل (يوليوس قيصر) القائد الروماني بمكافأتهم على خدماتهم وكذلك ابنه فيما بعد. وفي الإسكندرية كان لهم النفوذ الأكبر في العهد الروماني.. ويمكن القول إن الاستعمار الروماني قد تعهد بنفسه بدور معاداة السامية، خاصة في عهد القائد (بومبي) ٦٣ ق.م حين ساق إلى رومة عدداً كبيراً من الأسرى اليهود وأما يهود رومة، فقد بدأ يتفاقم نفوذهم عام ١٩م، مما حدا بالإمبراطور طيباريوس قيصر إلى تفاعدي مواجهة اليهود بما يكرهون بصورة مباشرة ويحتال لتقليص نفوذهم بأسلوب ملتو. وحصل اليهود في الإمبراطورية على

ستينات القرن التاسع عشر لدى الكاتب جوبينو في كتابه (دراسة عن عدم تساوي الأجناس البشرية) وأما المستشار الألماني بسمارك فكان يعتقد أن شعار العداة للسامية ضروري للقضاء على مزاحمة التجار وأصحاب المصارف ورجال الأعمال اليهود. وفي عام ١٨٨٢ عقد في أوروبا المؤتمر الأول لمعاداة السامية وصدر عنه نداء إلى جميع الدول والشعوب المسيحية وكأنها مهددة بخطر الموت من وطأة اليهودية. وبعد هذا المؤتمر انتشرت موجة العداة للسامية في عدد من البلدان الأوروبية. وثبتت الوقائع التاريخية أن منظري الصهيونية ساهموا في عملية (ابتداء) ظاهرة العداة للسامية.. والعداء الممتد عبر ألفي سنة غير قابل للشفاء.. هكذا صور المفكر الصهيوني (بنسكر) ظاهرة العداة للسامية. ووفق تحليله العنصري، يود الوصول إلى هدفين اثنين:

- ١- الأمة اليهودية كانت موجودة دائماً بسبب قدم العداة للسامية واستمراره.
  - ٢- لا حل للمسألة اليهودية إلا بتجميع اليهود في وطنهم القومي فلسطين لأن استئصال معاداة السامية من الطبيعة البشرية (غير اليهودية) أمر مستحيل. (١٦)
- وظهر أيضاً ما يسمى (العنصرية اليهودية)، ولحل الإشكال بين الساميين

يقبل سكان أوروبا المسيحية انتماءهم إليهم ويسهب في وصف صورة اليهودي في المجتمع الأوروبي، لكنه يرسم أيضاً صورة (عدو السامية) الذي يتميز بعداء خاص لليهود. ونتيجة هذا العداة ظهر فريق يدعو إلى إقامة وطن يهودي ودولة يهودية والرد على النفي قيام دولة تبرهن على ما يقوله خصومهم من أنهم لا يحبون الانتماء إلى الأوطان التي يعيشون فيها أصلاً. (١٤)

وأما المؤرخ العالمي (توينبي) في كتابه دراسة للتاريخ يقول (إن اليهود أصبحوا في وقتنا هذا أشبه بأثر متحجر من آثار مدينة ساحقة وأن اللاسامية في التاريخ المسيحي فرضت على المسيحية بوساطة اليهودية وليس بوساطة الهيلانية.. وقد تحول اليهود إلى مضطهدين (بكسر الهاء) لأول مرة في تاريخهم منذ العام ١٣٥ بعد المسيح)

وأما الدكتور حسن ظاظا - والذي اهتم بدراسة اليهودية وطقوسها - يحدد ظهور اللاسامية إلى القرنين ١٨ - ١٩ في أوروبا ومنها إلى أمريكا، بعد تفشيها في روسيا لدرجة أن حملات أنصار اللاسامية ضد اليهود تحمل اسماً روسياً هو كلمة (بوجروم) أي حملة النكال والقتل والتخريب ضد المجتمعات اليهودية. (١٥)

ولقد ازدادت موجة العداة للسامية في

ابن شبروت، الإشراف على الخزانة وكان قبل ذلك قد حظي برعاية الناصر بخدماته الدبلوماسية، وكذلك عمل (حسداي) طبيباً خاصاً للناصر.

ووفد كثير من العلماء والأدباء اليهود إلى قرطبة وكانوا يرتدون الزي العربي، ويمتازون بثراتهم. وفي غرناطة تولى الوزارة (يوسف بن نزالسة) وكذلك حظوا برعاية في ظل الدولة الأيوبية، وكان طبيب الملك الناصر صلاح الدين العلامة (موسى بن ميمون) اليهودي القرطبي، وعين رئيساً للجالية اليهودية. وكان يدرس الطب والفلك والرياضة بالجامع الأزهر. (١٨)

وحتى بعد سقوط الأندلس، لجأوا إلى الشرق في اسطنبول وغيرها من مدن الشرق العربي.. ومن الوثائق التي اطلعت عليها أن مدير المال لولاية حلب وهي كبرى الولايات العثمانية قد كان يهودياً في النصف الثاني من القرن التاسع عشر الميلادي. وأقر الكاتب اليهودي (رافائيل باتاي) في كتابه العقل العربي والعقل اليهودي: (أن وضع اليهود في دار الإسلام كان على وجه العموم أفضل بكثير من وضعهم في أوروبا المسيحية.. والعرب لم يمارسوا أي اضطهاد أو ترحيل على نطاق واسع وسمي العصر الذهبي لليهود في إسبانيا حين اقتبس اليهود اللغة العربية وصبوا فيها

واللاسامين، طرحوا إنشاء وطن قومي لليهود في فلسطين هو الحل. وإذا كان العرب أو المسلمون يعارضون إنشاء مثل هذا الوطن فهم بالتالي لا ساميون، وهكذا تحولت النظرية السامية من حل لمشكلة لغوية، إلى مشكلة سياسية ذات جذور عنصرية، ومشكلة صراع وجود، وليس إلى نقاش لغوي!!

### ثالثاً - موقف الشرق منهم :

لم يفكر الشرق بعدائهم، إذ استظل اليهود في ظل الحضارة الإسلامية، وكان لهم مراكز مرموقة في المجتمع إلى عهد متأخر، ورغم تأمرهم على الرسول / ص / فإن القرآن حذر الرسول / ص / منهم، ولكن اللاسامية، كانت مجهولة بين العرب ولعل حادثة تعيين (بستائسي) اليهودي من قبل عمر رئيساً مسؤولاً عن الجالية اليهودية في العراق وإيران واستمرار هذا المنصب فيما بعد.. هو اعتراف رسمي من رئيس دولة غير يهودية بسلطة روحية ورتاسية لطائفة من أهل الكتاب (١٧).

ويؤكد علماء التاريخ اليهود على أن الإسلام قد تعاقل بنشاط مع الفكر اليهودي، وموقف المسلمين المتسامح معهم يشهد به موسوعاتهم وخاصة في الأندلس، وفي ظل خلافة قرطبة وصلوا إلى ذروة النفوذ والرخاء، وفي أيام عبد الرحمن الناصر، تولى العلامة (حسداي)

إنهم في كتاباتهم التوراتية يكرهون كل شيء يخص ملوك وشعوب العراق ومصر وسورية لأسباب سياسية أكثر منها عقائدية.. وهم يستقبحون الكنعانيين لأنهم من نسل شخص لعنه نوح أبوه لسبب يقال غير مقنع في التوراة. (٢١)

إن الشقاق لم يكن صاحب هذه النظرية المنصرية، بل هم أتباع المدرسة التوراتية وقد أشاد (بيير روسي) بالتسامح الذي كان طبعاً أصيلاً في النظرة الدينية الشرقية للإنسان، كما نبه أن التعصب الأعمى هو إنتاج يهودي محض، كرسه الغرب فيما بعد بغير هواده. (٢٢) بل إن الشرق قد دفع ثمن هذه النظرة في الحروب الصليبية، وعودة إلى التراث الكلاسيكي لهذه الحروب نجد أن ما كان يستحوذ على عقول فرسان الصليب ويدفعهم إلى تحمل كل المشاق.. المثل التوراتية الثلاثة: شعب الله المختار - الأرض الموعودة - الحرب المقدسة.. وغص الأدب الصليبي بالإشارات التوراتية وبمقارنات بين أبطال الصليب وأبطال التوراة مثلهم الأعلى. وكان القديس برنارد الأب الروحي لأوروبا الغربية خلال النصف الأول من القرن الثاني عشر فأنشأ فرسان المعبد وأطلق عليهم الأحفاد الحقيقيين لبني إسرائيل وهكذا أصبحت صورة المسلمين في أدب الحروب الصليبية

كل مساهماتهم الفكرية). بل إن الفكر العربي حررهم من اقتصارهم على دراسة دينهم وأدخلهم في مجال البحث العلمي. وفي ظل هذه الحضارة أنجبوا أكبر فلاسفتهم موسى بن ميمون (١١٣٥ - ١٢٠٤ م) ولكنهم سرعان ما تخلوا عن العرب وتعاونوا مع الإسبان ويؤكد باتاي (الفرق بين تاريخ اليهود في إسبانية المسلمة وإسبانية المسيحية، أنه بينما كانت في الأولى تتخلل حياة اليهود أحياناً فترات من الاضطهاد، صار في الثانية يتخلل اضطهاد اليهود فترات متقطعة من السلم بين الحين والحين. (١٩)

لم يكن الشقاق عنصرياً تجاه الساميين والعداء - إن وقع - فهو من ميولهم العنصرية وأنهم شعب الله المختار وجميع الشعوب تستحق الفناء، ويمثلون هذا في طقوسهم الدينية - وكما ذكرنا سابقاً - حدث في دمشق ١٨٤٠/٢/٦م إذ فقد أحد الرهبان الكاثوليك مع خادمه وتبين أن اليهود قد ذبحوه ليشربوا من دمه، أو صنعوا من هذا الدم خبزاً يأكلونه في أحد الأعياد كما هي عاداتهم، وهكذا هاجم الناس اليهود في حاراتهم وفي معابدهم وأن يحرقوا البيت وأن يهدموا المعابد في دمشق وبيروت وفي أزمير بتركيا. (٢٠)



وأما فراس سواح توصل إلى القول: نشوء التوراة وتطوره من أرضية ثقافية سورية وبابلية ومصرية. لقد بدأت المشابهات بين التوراة وآداب الشرق القديم تظهر، عندما بدأت الحضارات القديمة للمنطقة تتكشف من تحت التراب بواسطة الحفريات الأثرية<sup>(٣٦)</sup>. وقد ذكر الباحث فردريك ديليتشس في كتابه بابل والكتاب المقدس حقيقة الطوفان البابلي الذي عثر عليه على لوح فخاري مكتوب في مكتبة سردنبال في مدينة نينوى ويعود تدوينه إلى الألف الثالث ق.م وتعرض إلى المشابهات والعلاقة الوثيقة بين رواية التكوين في العهد القديم ورواية التكوين البابلية<sup>(٣٧)</sup>. وكذلك الترابسط في مفهوم الخطيئة وإغراء الحية للمرأة. وهناك نصوص أخرى ثبت من خلال الكشوفات الأثرية أنها من تراث بلاد ما بين النهرين وتتمثل في أسفار التكوين والخلق والطوفان وأيوب وجنة عدن وقاييل وهابيل. أما النصوص الكتابية المكتشفة في أوغاريت فقد أخذ منها الكتاب المقدس وهكذا يمكن القول إن التوراة لم تعد وثيقة تاريخية، وعلى المؤرخين الرجوع عن تواريخهم، ونحن علينا إعادة النظر في تاريخنا مرة أخرى.

#### خامساً - نقداً لآثارهم؛

لسنا في معرض محتوى التوراة فلسنا من أصحاب الاختصاص في ذلك، ولكننا نستعين

هي في كثير من جوانبها صورة أعداء بني إسرائيل كما وردت في التوراة<sup>(٣٨)</sup>.

#### رابعاً - مصادر التوراة:

كثرت الأبحاث والدراسات التي تؤكد أن التوراة لم تعد كتاباً مقدساً، بعد نقدها، مكتشفين فوارق في الأسلوب وتناقض في الروايات عن الحادث الواحد وتباين في الأوامر التي يفترض أنها من مصدر واحد كما يقول الدكتور أنيس فريجة - لقد كان الناس يعتقدون جيلاً بعد جيل أن الكتب الخمسة الأولى من التوراة (تكوين/ خروج /لاويين/ عدد/ تثنية) كتبها كلها النبي موسى مع أن مثل هذا القول لا يرد في التوراة ذاتها.. والتوراة كلمة عبرية تعني توجيه وتعليم واعتراف بقدسية التوراة في القرن الخامس ق.م.. ولكن لم تبدأ دراستها النقدية إلا بعد القرن السابع عشر، وخلصوا إلى أن الألف سنة بين إبراهيم وتدوين التوراة في تسجيلهم القصص القديمة<sup>(٣٩)</sup>، ليست بالزمن القصير وأكد الباحث جورجي كنعان: أن أسفار التوراة المقدسة منقولة برمتها أو مسخاً عن الآداب والشرائع المصرية والكنعانية والبابلية<sup>(٤٠)</sup>. وقد خلص الباحثون إلى أن التوراة قد سطرت وكتبت منذ بداية الألف الأول ق.م وتبين أن ما ورد فيها قد أتى من بابل مع اليهود في السبي البابلي والذي تم في القرن السادس الميلادي.

ونسبت جذوره إلى أرض الرافدين (مسقط رأس إبراهيم في أور البابلية) والشمال السوري في حران، والجنوب في كنعان، ومن ثم في مصر، وكل هذا التاريخ كتب في عصر واحد وزمن واحد بالتزام واحد، هو إظهار شعب الله المختار.. وفكرة الإله الواحد من أور كلدان إلى أرض كنعان، زيف تاريخي ذو أهداف سياسية لتبرير استيلاء اليهود على أرض غيرهم.<sup>(٢٩)</sup>

ومن أطلع على كتاب (حتى) تاريخ سورية ولبنان وفلسطين) أو أي كتاب آخر لوجد أن مرجعهم الأول والأخير بل جميع هوامشهم تستند إلى التوراة، مع أن الواقع الأثري قد أثبت بطلان وتناقض رواياتها، ومثالنا أن رواية الخروج من مصر من بدايتها في مدينة رمسيس إلى نهايتها عند شاطئ نهر الأردن، لم تجد لها سنداً - حتى الآن - من شاهد تاريخي أو أثري.<sup>(٣٠)</sup> لقد نقبوا كثيراً في الأراضي الفلسطينية، فلم يجدوا غير معابد وقصور كنعانية وأما أوغاريت العربية الكنعانية فقد قدمت الأصل الحقيقي ليهوه، ولأغلب مواد التوراة الأدبية والطقسية والفولكلورية، وخلص الكثير إلى مصدرها الكنعاني<sup>(٣١)</sup>، مع أن التوراة تستبعد الكنعانيين. لقد أثبتت المكتشفات الأثرية وأظهرت أن المنطقة العروبية هي واحدة، منذ أن ظهرت

بالدراسات والمكتشفات الأثرية، والتي أكدت أن التوراة هي نسخة من الأساطير والقصص العروبية القديمة.

وخير من قدم لنا بالوثائق الأثرية والتاريخية الباحث الفرنسي (بيير روسي) في كتابه (مدينة ايزيس - التاريخ الحقيقي للعرب) مؤكداً أن العبرانيين استطاعوا النفوذ إلى ثقافتنا وأنهم الأجداد الساميين لتاريخ الشرق ولتاريخنا نحن.. فلا العمارة ولا الكتابات المنقوشة على الآثار، ولا الدساتير ولا القوانين تكشف أثراً قليلاً للعبرانيين. فعلى آلاف النصوص المسمارية أو المصرية أو مكتبة رأس شمرا (أوغاريت) أو نينوى، وحتى الروايات الآرامية.. في ذلك كله لا تذكر كلمة (عبرية). وأشهر ملوك التوراة وهما داود وسليمان لم يصبحا قط موضوع وقائع تاريخية، وليس هنالك أبداً ذكر للملحمة وللوقائع الحربية المعزوة لعبور العبرانيين<sup>(٢٨)</sup>.

وأما موسى فقد رأى الآثريون فيه شخصية مركبة عن سرغن الأكادي، البطل الوحشوي الأول الذي وحد المشرق العربي في الألف الثالث ق. م، ولذلك ركبوا قصته التوحيدية على موسى وخاصة قصة إنقاذه ومجرى حياته وقيادته شعبه. لقد اتضح بجلاء أن إسرائيل ابتدعت لنفسها تاريخاً،

نخلص إلى القول: إن العروبية هي اللغة الأقدم، وليست السامية (العبرية).

سادساً: آراء ومقترحات،

كثرت الدعوات إلى إيجاد مصطلح بديل عن السامية، طالما كشفت التتقيات الأثرية والوثائق التاريخية، عن زيف التاريخ التوراتي إذ لا يعقل أن تحتفظ الأجيال في ذاكرتها بنص رواية شقوية عن نسب آدم ونوح حتى الألف الأولى قبل الميلاد، علماً بأن الإنسان لم يكن قد عرف أسماء العلم، فكيف بالأنساب التي يجهل أهميتها، بل وجدنا في الرقم الأثرية أسماء أعلام غير مرتبطة بالنسب فكيف وثق التوراتيون نسبتهم ١٥

« وأما محتواها الديني فليس أصيلاً كما يدعون، فهم في مفاهيم البابلي قد وقفت عقيدتهم اليهودية والعقائد الأخرى (مردوك وأشور وزرادشت).. ولكن ظهور أشخاص بينهم مثل (عاموس وأشعيا وحزقيال وأرميا.. إلخ) قد زرع في نفوسهم أمل تكوين الوحدة الدينية واللغوية، لذلك طرحوا مقولات جديدة، من الأفكار والعقائد الأخرى وأهمها شجرة الأصل والنسب التوراتية التي حددت لاليهودي نشأته الأولى وأصوله العرقية، واستمراريتها بشكل منتظم من آدم مروراً بـ نوح وسام وانتهاء بأسباط إسرائيل. ولذلك يظهر أسباط إسرائيل أخيراً في هذه الشجرة

الحضارة فيها، فهذا عصر مسيلم نسبة إلى الملك العربي في كيش (العراق) والذي يتفق مع زمن أول سلالة أور الأولى حوالي آخر النصف الأول من القرن السابع والعشرين ق.م وأما منحوتات ماري فقد حملت كتابة عروبية قديمة وكذلك إبلا والتي أرجح هي أهم مصادر اللسان العروبي القديم، تفرع إلى لهجات أوغاريتية وأرامية - سريانية وعبرانية وعربية.. وقد أشار الإمام ابن حزم في كتابه الأحكام في أصول الأحكام صفحة ٢: « إن العروبية والسريانية والعبرانية من أصل واحد»<sup>(٢٢)</sup> وأكد قوله هذا كثير من علماء اللغات في القرنين الماضيين كـ (اولستد) و(عبد الله فيلبي) و(دي جوج) و(اولسهوزن) و(نولدكه) مجمعين على قدم اللغة العروبية، وهي أصل اللغات السامية، بل إن (دوسو) قال بصريح العبارة: إن حمورابي ملك بابل هو عربي<sup>(٢٣)</sup>. وأما كلمة عرب فلم تكن شائعة في التاريخ القديم، ولم يعثر عليها إلا في نص آشوري في عهد شلمنصر الثالث ٨٥٢ ق.م ولم تعرف صفة العربي وعاداته إلا في نص آخر، في عهد تفلات فليصر الثالث ٧٢٨ ق.م. وبعضهم قال إن كلمة آرام ما هي إلا كلمة آراب = عرب وإن إبدال الميم بالياء لهجة معروفة عند العرب القدماء حتى قالوا: مكة وبكة»<sup>(٢٤)</sup>

القضية الأولى: المعروفة بالقضية النقبية Negebite والمثارة بعد اكتشاف أوغاريت عام ١٩٢٩ م ثم تفسير لغتها ولأن التوراة وحدها كانت قائمة - بشكل فعال - في الخلفية الثقافية والرصيد المعرفي لأولئك الدارسين، فقد أثار اعتمادهم في تفهم لغة أوغاريت على الجذور المشتركة للألفاظ في اللغات السامية المعروفة، وخاصة العبرية.. أثار إحدى القضايا التاريخية الشهيرة (في أسطورة كرت) واشترك فيها جماعة من علماء أوغاريت. موجزها أن (فيرولو) وجد بعض الألفاظ وردت في الملحمة أسماء أشخاص تاريخيين وأسماء أسباط من أسباط اليهود مثل تارح أبي إبراهيم وأشير وزبلون، وأدوم في شرقي الأردن، والنقب الجزء الجنوبي الصحراوي من أرض كنعان القديمة.. وثبت أن هذه الكلمات لها معان أخرى، والقضية ليست تاريخية بقدر ما هي أسطورة أدبية دينية. واستغل العلماء اليهود هذه الترجمة، وحولوها إلى قضية سياسية، استغلوها في خلق عقدة الذنب اللاسامية عند الأوروبيين، رغم إجماع علماء اللغة الأوغاريتية على مخالفة (فيرولو) ومعنى لفظ Negebite ليس النقب بل النجباء وغيرها من الألفاظ

العدد ٥٢٩ تشرين الأول ٢٠٠٧

في صورة مميزة عن سائر قادة شعوب الأرض وأعلامها صورة مميزة بأصلهم العرقي السامي المزعوم. وهنا حقق الكتاب غرضين في آن واحد:

١- تحديد أصل ملتهم العرقي، ولو كان تحديداً مصطنعاً.

٢- نشر تصورهم الشمولي للخلق وتأثيرهم المباشر في تصور الشعوب الأخرى لأصولها الأولى.

وهكذا حققوا الشعور المشترك فيما بينهم بالانتماء لأصل واحد على حد زعمهم في وحدتهم العرقية. (٢٥)

وطالما تثبتنا من زيف شجرة النسب التوراتية، والتي سميت خطأ بالعائلة السامية، كذلك من غير المقبول طرح مقولتهم أو هناك لغة سامية، بعد اكتشاف اللغة العروبية القديمة في كل من ماري وإبلا وأوغاريت وشعوبها والتأكد في علم اللغة المقارن تشابه الفرعونية والعربية في الكثير من المفردات والمفاهيم.

هم ينتهزون كل فرصة لتثبيت زيفهم، ولكن الآثار تحبط محاولاتهم وخير مثال تقدمه في قضيتين، وسنعرف لماذا حدث ما حدث في وقت الحدث.

الإبلائي ترجموها ابراهام وغيرها بما يخدم أغراضهم السياسية، ليقولوا إنهم ساميون من نسلهم، بل سكان إبلا عروبيون وليس العكس في رأينا، إن اكتشاف لسان إبلا رد على أن هناك (عالم حضاري) يسبقهم بألف وخمسة عشر عاماً بل يسبق طوفانهم وأساطيرهم!

وقبل اكتشاف محتوى رقم إبلا توصل الباحث الفرنسي (بيير روسي) إلى حقيقة عروبة الثقافة في المنطقة في قوله (إذا كنا عازمين على أن لا نستعير شيئاً من أحلامنا، فيجب علينا أن نعرف العروبة كثقافة الشرق الوحيدة).<sup>(٢٨)</sup>

هو يدعو إلى (أن يلقي المثقفون العرب هذا الدجل العلمي الذي بات تاريخهم ضحية له. كما يندد بما فعله علماء القرب الموسوعيون حيال ذلك التاريخ، وبما أسندوا إليه من أساطير توراتية موضحاً أن ذلك كله ادعاء وابتدال أحكام مسبقة ضد الشرق، وأنها روح استعمار أبوي تحاول فرض نفسها) بل علينا أن نتكلم عن العرب ذلكم الشعب الحقيقي والذي يمتلك وجوداً اجتماعياً مستمراً، وجوداً ثقافياً ولغوياً يعطي حياة وتوازناً لهذا البحر المتوسط منذ عدة آلاف من السنوات. وأما الدين في نظر روس (ليس شيئاً آخر سوى توكيد وجود الروح وانسها بالإله خالقها... إن

التي خالفه فيها الآباء البروتستانت. تمت حركتهم هذه قبل إنشاء دولة إسرائيل ١٩٤٨ م، ليستفيدوا منها بأن أرض الميعاد، لها وجود تاريخي في سورية، وأنهم قد شاركوا في ميراث المنطقة.<sup>(٢٩)</sup>

القضية الثانية: رقم إبلا وتفسيراتها الأولية :

أيضاً حدثت بعد حرب ١٩٦٧ م لتستغل في إثبات وجودهم التوراتي بادعائهم إبلا هي وطن العبرانيين، وسببها القراءات الخاطئة للألواح بوجود إشارة إلى سدوم وعمورة وإلى كهنة توراتيين وغيرها، هو التسرع بالتفسير الخاطئ وقرر (بيغز) «أنه لا ينبغي قبول الاقتراح الأولي القائل بربط لغة ألواح إبلا باللغة العبرية، ولا سيما إذا تذكرنا بأن اللفتين يفصل بينهما أكثر من ألف عام».<sup>(٣٧)</sup>

وقد رد علماؤنا عليهم علمياً مؤكدين أن المدن المكتشفة ماري وأوغاريت وإبلا وغيرها لم تذكر في التوراة فكيف هي توراتية ؟

وحين ذكر بعض الأسماء المتشابهة مع أسماء التوراة، فهي صفات لأشخاص لا يمتون بصلة النسب للعبرانيين، بل العكس هم الذين استوحوا من أحداث وأساطير هذه المواقع توراتهم، والأسماء هي متوارثة ومعدلة حسب اللهجات ف اسم الملك (ابريوم)

هذا بأن تسمية الرهاوي هي أيضاً مأخوذة من التوراة وكذلك الدكتور البير فريد نقاش يقترح الاستعاضة عن النسبة إلى سام بالنسبة إلى (الشرق) كأن يقال المشاركة وألسن المشرق ولسان مشرقى<sup>(٤١)</sup>، ولكننا لا نوافق على هذا الطرح رغم مبرراته للدلالة عليه كاسم يطلق على سكان هذه المنطقة إذ فاته أن الغرب يطلق على الصين اسم المشرق فكيف سيكون لسانهم مشرقى كلساننا !!

- الباحث اللغوي محمد خليفة التونسي لا يقترح بل يؤكد على استبدال السامية بـ (العروبية) ويوافق د. علي فهمي خشيم (ليبيا) على مصطلح (العروبية) مؤكداً في جميع أبحاثه على ذلك بالشواهد والقرائن اللغوية حتى من الفرعونية العربية<sup>(٤٢)</sup>، وكذلك د. جمال الدين خضور يذكر (العروبية) دون تواصل مع خشيم.

وفي ختام بحثنا نحن مع استبدال مصطلح اللغة السامية<sup>(٤٣)</sup> باللغة العروبية والشعوب السامية بالشعب العربي، بتعدد أسماء الصفات في العصور المختلفة.

الحيوية المدهشة والمستمرة لأديان الشرق القديمة تظهر أنها كانت شيئاً غير مجموعة صور. والإسلام نفسه لم يغير شيئاً بل أكمل ! لقد استولى على قلب التراث العربي ليحاول التعبير عنه كاملاً.<sup>(٣٩)</sup>

وأخيراً ما الحل وما البديل عن السامية والسامويون ؟

- الباحث محمد عزة دروزة اقترح مصطلح (الجنس العربي).

- الباحث أحمد داود يفضل (العربية).

- الباحث د. جواد علي اقترح (الشعوب العربية).

- الباحث أنور الرفاعي اقترح البديل بـ(سامي / عربي).

- العلامة العراقي طه باقر يقترح (لغة الجزيرة أو اللغات العربية أو الأقوام العربية أو أقوام الجزيرة).

- الأب بولس بهنام يؤيد تسمية السامية لأنها قديمة جداً في تراثنا ترقى إلى ما قبل القرن السابع الميلادي وأول من أطلقها على مجموعة اللغات الشرقية هذه هو يعقوب الرهاوي المتوفي عام ٧٠٨ م<sup>(٤٠)</sup>، ونرد على

### هوامش

٢- سليمان: أسطورة النظرية السامية دمشق ١٩٨٢ ص ٥٧ - ٥٨.

٣- سليمان: ص ٦٠ - ٦١.

١- ولفسون: تاريخ اللغات السامية ببيروت ١٩٨٠ ص ٢ وغيرها ونسيب وهيببة الخازن: من الساميين إلى العرب ص ٩ وما بعد.

- ٤- سليمان: ص ٤٥ - ٤٦ وقد مثل الأول الهولاندي شولتز والثاني الألماني رايسكه.
- ٥- سليمان: ص ٦٣ - ٦٤.
- ٦- سليمان: ص ٦٦.
- ٧- سليمان: ص ٦٩.
- ٨- سليمان: ص ٧٠.
- ٩- ظاظا - حسن: الساميون ولغاتهم دمشق ١٩٩٠ ص ١٨.
- ١٠- سليمان: ص ٧٢.
- ١١- ظاظا الساميون ولغاتهم ص ١٧.
- ١٢- محمود علي البغدادي في مجلة الثقافة العربية عدد ٧ حزيران ١٩٧٦ ص ٣٣ - ٣٤.
- ١٣- نعناعة - محمود في مجلة الثقافة العربية نيرون وبوبيا ومعاداة السامية عدد ١١ أيلول ١٩٧٤.
- ١٤- مجلة العلوم عدد ٨ / ١٩٦١ ص ٥٧ - ٦٠.
- ١٥- ظاظا مقال اللاسامية واللاإسلامية مجلة الفيصل عدد ٢٠٥ يناير ١٩٩٤ ص ٧.
- ١٦- مجلة الأرض الفلسطينية ٢٤ / ١٩٧٩ ص ٧.
- ١٧- ظاظا - مقال اللاسامية والإسلام مجلة الفيصل عدد ٢٤٨ / ١٩٩٧ ص ٢١.
- ١٨- د. محمد عبد الله عنان - مجلة العربي عدد ١٢٧ حزيران ١٩٦٩ ص ١٨ - ١٩.
- ١٩- مجلة الحوادث اللبنانية عدد ١١٢٦ تاريخ ٢ / ١٩٧٨ ص ٦٦.
- ٢٠- جريدة أخبار اليوم المصرية ١٢ / ١ / ١٩٧٤ مقال عن كتاب الدياسبورا.
- ٢١- الشمس - ماجد في أصل العرب / دمشق ٢٠٠٤ ص ٦.
- ٢٢- داود - أحمد: لآلئ الملك الكبير مجلة المعرفة عدد ٢٤٠ تا ٢ / ١٩٨٢ ص ٢١٦.
- ٢٣- يوسف - عبد الكريم: الجنود التوراتية للحروب الصليبية مقال في مجلة الموقف الأدبي ٦ / ١٩٩٣.
- ٢٤- الجندي - أنورا الشبهات والأخطاء - القاهرة ١٩٧١ ص ١٠٣ - ١٠٥.
- ٢٥- كنعان - جورجي مقال في جريدة تشرين ٢٨ / ١٠ / ١٩٧٦ ص ٨.
- ٢٦- سواح - فراس: مفامرة العقل الأولى بيروت ١٩٨٠ ص ١١٦.
- ٢٧- القيم - علي - مجالس الكتب دمشق ١٩٩٢ ص ٢٠٥.
- ٢٨- داود - أحمد تاريخ سوريا القديم دمشق ١٩٩٧ ط٢ ص ٧١ وغيرها.
- ٢٩- القيم - علي: مجالس ص ٢٨ - ٢٩ عن كتاب وحيد خياطة قراءات في التوراة.
- ٣٠- القيم - مجالس ص ٢١٣ نقلًا عن كتاب سواح، وانظر اسطورة النظرية السامية ص ١٤٥.
- ٣١- داود - أحمد: لآلئ الملك الكبير - المعرفة عدد ٢٤٠ ص ١٨٦ - ١٨٧.
- ٣٢- مجلة العربي عدد ٨٥ عام ١٩٦٥ ص ٩٠ وقد عاش ابن حزم في القرن الخامس الهجري وكذلك العدد ٩١ تاريخ ٦ / ١٩٨٦.
- ٣٣- جعفر - إحسان: العربية أقدم اللغات السامية - مجلة المعرفة ٢٢٢ - ٢٢٣ / ٩ / ١٩٨٠ ص ٣٤ - ٣٥.
- ٣٤- العشي - محمد فرج أبو - القومية العربية القديمة مقال في المجلة المصرية نوفمبر ١٩٦٠ ص ٥٣.

- ٣٥- سليمان: ص ١٨٤ - ١٨٥.
- ٣٦- داود - أحمد: لآلئ الملك الكبير. مجلة المعرفة عدد ٢٤٠ تا ٢ / ١٩٨٢ ص ١٨٩ - ١٩١.
- ٣٧- بهنس - عفيف: وثائق إبلا دمشق ١٩٨٤ ص ٧١.
- ٣٨- خضور - جمال الدين: مقدمة في الأنتروبولوجية المعرفة التاريخية - مجلة المعرفة عدد ٣٩٤ تا ٧ / ١٩٩٦.
- ٣٩- داود - أحمد: بحثاً عن التاريخ الحقيقي للعرب - مجلة المعرفة عدد ٢٥٠ تا ١٢ / ١٩٨٢ ص ٧٠.
- ٤٠- الزكيمي - جرجس: مقال في جريدة البعث عدد ٨٩١٥ تا ١٧ / ٨ / ١٩٩٢.
- ٤١- القيم - علي: همس الحروف. دمشق ١٩٩٦ ص ٩٥.
- ٤٢- خشيم - علي فهمي: بحثاً عن فرعون العربي مجلة الثقافة العربية عدد ١١ / ١٩٨٢ ص ١١٩ والهوامش.
- ٤٣- من المؤسف أن الغزو الثقافي المغالط، أثر علينا حتى في وضع معجم لآلئ التاريخ تحت عنوان (معجم الحضارات السامية) استوحيت أفكاره من التوراة في صياغة الكثير من المصطلحات الواردة فيه !!!

### المراجع

- ١- الخازن- تسيب وهيبه: من الساميين إلى العرب. بيروت ١٩٨٠م.
- ٢- داود- أحمد يوسف: تاريخ سورية القديم. دمشق ١٩٧٧/ ط٢.
- ٣- بهنسي- عفيف: وثائق إبلا. دمشق ١٩٨٤م.
- ٤- القيم- علي: همس الحروف. دمشق ١٩٩٦.
- ٥- سليمان- توفيق: أسطورة النظرية السامية. دمشق ١٩٨٢.
- ٦- ظاظا- حسن: الساميون ولغاتهم. دمشق ١٩٩٠م.
- ٧- الشمس- ماجد: في أصل العرب. دمشق ٢٠٠٤م.
- ٨- الجندي- أنور: الشبهات والأخطاء. القاهرة ١٩٧١م.
- ٩- سواح- فراس: مغامرة العقل الأولى. بيروت ١٩٨٠م.
- ١٠- القيم- علي: مجالس الكتب، دمشق ١٩٩٢م.
- ١١- مجلة المعرفة السورية. العدد ٢٤٠/٢٥٠.
- ١٢- مجلة (المجلة) المصرية. نوفمبر ١٩٦٠م.
- ١٣- جريدة البعث- عدد ٨٩١٥ تاريخ ١٧/٨/١٩٩٢م.
- ١٤- مجلة العربي- عدد ٨٥ عام ١٩٦٥- والعدد ٩١ تاريخ ٦/١٩٨٦ والعدد ١٢٧ تاريخ ٦/١٩٦٩.
- ١٥- مجلة الثقافة العربية- العدد ٧ حزيران ١٩٧٦م.
- ١٦- مجلة العلوم- العدد ٨/١٩٦١.
- ١٧- ولفنسون- إسرائيل: تاريخ اللغات السامية. بيروت ١٩٨٠م.
- ١٨- مجلة الموقف الأدبي- ٦/١٩٩٣م.
- ١٩- مجلة الحوادث اللبنانية- عدد ١١٢٦ تاريخ ٢/٦/١٩٧٨م.
- وغيرها من المراجع والحوثيات والصحف.



## حليّة بنت مرة الشيبانية

\* محمد عيد الخربوطلي

لقد امتلأت كتب التاريخ التي أرخت للعرب في كل عصورها بسير الرجال، ولا فرق بين كتاب صغير وآخر مطول، وكان التاريخ لم يضعه إلا الرجال فقط، ولم يكن للمرأة فيه دور وإذا وجد فهو ثانوي مهمّش وإن ذكره فباستحياء.  
وكانت كتب الأدب العربي وكان الأدب لم يضعه إلا الرجال أيضاً، ولم تشارك المرأة فيه إلا بدور بسيط لا يكاد يُذكر.

\* باحث وكاتب في التراث العربي (سورية).

العمل الفني: الفنان مطيع علي.

يحمي حمى إلا بأمره، وكان إذا حمى حمى لا يُقرب»<sup>(٤)</sup>.

هذا يؤكد مكانة زوجها عند العرب، وذكر أيضاً أن أمها هيلة بنت منقذ بن سليمان بن كعب بن عمرو بن سعد بن زيد بن مناة<sup>(٥)</sup>، أما خالتها فهي اليسوس المعروفة التي كانت سبباً في حرب البسوس التي استمرت أربعين عاماً، ومعظم شعرها في مقتل زوجها وحالها من بعده، لكن لا بد من الإشارة إلى سبب هذه الحرب الآثمة الطويلة التي تسببت بمقتل زوجها وكثير من قومها وقوم زوجها.

#### حرب البسوس

البسوس من النساء اللاتي لعبن دوراً مهماً في حياة العرب في العصر الجاهلي، وبسببها قامت حرب طويلة الأمد هلك فيها أقوام كثر خاصة أنها كانت تمتلك سلاحاً فعالاً موثباً وهو الشعر الذي قالته وتحض فيه للأخذ بالثأر.

البسوس بنت منقذ التميمية خالة شاعرتنا جلييلة، يذكر مؤرخوا أيام العرب أنها زارت أختها أم جساس بن مرة ومعها جاز لها من جرم يدعى سعد بن شمس وكان معه ناقة، اقتربت من مرعى كان في حمى كليب بن وائل فرماها بسهم أصاب ضرعها، فلما رأتها البسوس قالت:

«واذلاها واغريتاها»

وبذلك نستيقن أن تاريخ المرأة العربية لم يدون بعد كما لم يكتب أديها. ومن المسلمات التي لا خلاف فيها أن دور المرأة العربية لم يبدأ في زماننا الحاضر فقط وإنما يعود إلى العصر الجاهلي القديم<sup>(١)</sup>.

ومن تاريخ المرأة العربية في الأدب العربي الشعر، فقد شاركت المرأة كالرجل في صنع ديوان العرب وكان لأشعارهن الدور الكبير.

وإن هُضم حقها في المراجع المعتمدة إلا أنه وجد نقاد بحثوا وجمعوا ودرسوا أشعار النساء وأعادوا لهن قيمتهن الأدبية وإن جاء ذلك متأخراً لكنه أفضل من نسيانهن.

ومن النساء العربيات الشاعرات، واللاتي كان لهن دور كبير في الحياة العامة والخاصة -جلييلة بنت مرة الشيبانية-

#### فمن هي جلييلة...؟

إنها شاعرة جاهلية مجيدة ومكثرة ويعود نسبها إلى شيبان، فهي جلييلة بنت مرة بن شيبان بن ثعلبة<sup>(٢)</sup>، أخت جساس بن مرة قاتل زوجها كليب بن ربيعة، واسمه وائل، وكان سيد ربيعه، وقد لقب كليباً لأنه كان إذا سار صحب معه جرو كلب كان معجبا به ويحمي عنه فتيل له كليب وغلب ذلك على اسمه<sup>(٣)</sup>.

ومن عنفوانه ومكانته ما ذكره الأصفهاني: «إنه كان كليب بن ربيعة ليس على الأرض بكري ولا تغلبي أجار رجلاً إلا بإذنه، ولا



فأتبعها كليب بسهم آخر  
فقتلها، فقالت تحرض ابن  
أختها جساساً على الأخذ  
بئار الناقة التي هدير جماها  
وجوارها:

لعمرك لو أصبحت في دار منقذ  
لما ضيم سعد وهو جبار لأبياتي  
ولكنني أصبحت في دار غريبة  
متى يعد فيها الذئب يعد على شاتي  
فيا سعد لا تفرر بنفسك وارتحل  
فإنك في قوم من الجار أموات  
ودوتك أذواذي فإني عنهم  
لراحلة لا يفقدوني بنياتي  
وسر نحو جرم إن جرماً أخرة  
ولا تك فيهم لا هياً بين نسوات  
إذا لم يقوموا بئاري ويصدقوا  
طمانهم والضرب في كل غارات  
فلا أب ساعيرهم ولا سد فقرهم

أخ وحريم إن قطعته

وكيف يسوء من قد يسودها  
فما أنت إلا بين هاتين واقع  
وكلتاها وزر وصعب كؤودها  
ولم يمأ كليب بتحذير زوجته جلييلة، ورمى  
ضرع ناقة خالتيها البسوس، فقتله أخوها  
بها.

جلييلة وأخت كليب

بعد أن قتل أخوها جساس زوجها كليب

ولا زال في الدنيا لهم شر نكبات  
فقتل جساس كليباً، وخالته البسوس هي  
السبب في ذلك فأطلق على الحرب (حرب  
البسوس).

جلييلة وزوجها كليب قبل الحرب

علمت جلييلة أن زوجها كليب قد هم برمي  
الناقة فقالت له تناشده ألا يفعل ذلك لئلا  
يرهق صهره ويقطع رحمه:

فقالت: وكيف تشمت الحُرّة بهتك سترها وترقّب وترها، أسعد الله أختي، ألا قالت: نفرة الحياء وخوف الأعداء»<sup>(١)</sup>.

هنا قالت شعراً فصيحاً حزيناً يدل على علو شأنها ورفعة موقعها وبلاغة كلامها، كما يدل على حكمتها وتعلُّقها في جوابها لأبيها وأخت زوجها، حيث فاقت فيه بعد نظر والدها، فكانت أبعد تصوراً لما سيحدث من مأس بين القومين بسبب هذا الحدث المريع، كذلك يؤكد كلامها مدى حلمها ورجاحة عقلها إذ أعطت فيه عندما وردت على أخت زوجها صورة عن المرأة العربية الماقلة المحبة لقومها وعيشهم مع بعضهم البعض بأمان وسلام، هذه الأبيات تقول:

يا ابنة الأقبام<sup>(٧)</sup> إن بُتِ فلا<sup>(٨)</sup>

تعجلي باللوم حتى تسالي

فإذا أنت تبينت الذي<sup>(٩)</sup>

يوجب<sup>(١٠)</sup> اللوم فلومي واعذلي

إن تكن أخت امرئ ليمت على

جزع منها عليه فافعلي

جل عندي فعل جساس، فيا

حسرتي عما اتجلى أوينجلي<sup>(١١)</sup>

فعل جساس - على وجدني به -

قاطع ظهري ومدن أجلي

لوعين فقنت عيني سوى

أختها فانفقات، ثم أحفل<sup>(١٢)</sup>

عاشت جلييلة حياة مرعبة ومأساة قاسية، فهي تعاني من كارثتين مقتل زوجها وانتظار مقتل أخيها، هكذا عاشت مأساة مزدوجة بعد أن وضعها القدر في اختيار قاس، تبقى مع قوم زوجها وفاء لذكراه وحفاظاً على عهده، أم تلحق بقومها نجاة بنفسها من الموقف الصعب الذي وضعت فيه؟ وقد ورد كثير من شعرها تصور فيه هذه المأساة، وكان أن اجتمعت نساء الحي في مأتم كليب، وطلبن من أخته ترحيل جلييلة، وكيف لا؟ وهي أخت القاتل جساس، يقول النويري:

«لما قتل أخوها جساس كليباً، وكانت نساء

الحي لما اجتمعن للمأتم قلن لأخت كليب:

رحليها عنك، فإن قيامها فيه شماتة وعارٌ

علينا عند العرب، فقالت لها: اخرجي عن

مأتمنا، فأنت أخت واترنا، وشقيقة قاتلنا،

فخرجت وهي تجرُّ أعطافها، فلقبها أبوها

مُرّة فقال لها: ما وراءك يا جلييلة؟ فقالت:

كُلُّ العدد، وحرزُ الأبد، وفقدُ حليل، ومقتل

أخ عن قليل، وبين ذلك غرس الأحقاد، وتفتت

الأكباد، فقال لها: أويكفُ ذلك كرمُ الصنح

وإغلاء الدييات؟ فقالت جلييلة: أمنية مخدوع

وربُّ الكعبة، أبا لبدين تدعُ لك وأثل دم ربها؟

فقال: ولما رحلت جلييلة قالت أخت كليب:

رحلة المعتدي وفراق الشامت، ويل غدأ لآل

مُرّة من الكرّة بعد الكرّة، وبلغ قولها جلييلة

إنني<sup>(٢٢)</sup> قاتلة مقتولة  
ولعل الله أن يرتاح لي  
وقد جمعت هذه القصيدة من عدة  
مصادر، فلم يذكرها أحد كاملة كما  
أثبتناها.

جلیلة تتأسى على زوجها  
عرفت جلیلة بعلو منزلتها وفصاحة  
لسانها وبلاغة قولها وسداد رأيها وحكمتها،  
وكيف لا؟ وهي التي نشأت في أسرة ملكت  
السيادة والشرف من كل جانب في أحياء  
العرب، وقد قالت تتأسى على زوجها وهي  
في طريقها إلى دار أهلها بعد مقتله:

يا عين فابكي فإن الشرَّ قد لاحا  
وأسبلي دمك المخزون سفاحا  
هذا كليب على الرمضاء منجدل  
بين الخزامى علاه اليوم أرماحا  
والتغلبيون قد قاموا بنصرته  
وكنتم وجمال الله أوقاحا  
قد كان تاجاً عليهم في محافلهم  
وكان ليث وغى للقيرن طراحا<sup>(٢٥)</sup>

جلیلة وعواقب مقتل زوجها،  
وصلت جلیلة إلى بيت أهلها، لكنها لم  
تطمئن ولم يغمض لها جفن، فهي بخوف  
دائم من عواقب مقتل زوجها كليب على يد  
أخيها جساس، فتقول معبرة عن هذا القلق  
والخوف:

تحمل العين قذى العين، كما  
تحمل الأم أذى ما تفتلي<sup>(١٣)</sup>  
أيتم المجد كليب وحده  
واستوى العالی معا بالأسفل  
من لحكم الناس في حيرتهم

وقرى الأضياف يوم البزل  
ولإصلاح وإفساد معا  
في صدی الرمح وري المنصل  
يا قتيلا قوض<sup>(١٤)</sup> الدهر به  
سقف بيتي جميعا من عل  
هدم البيت الذي استحدثته  
وانثني<sup>(١٥)</sup> في هدم بيتي الأول  
ورماني قتله<sup>(١٦)</sup> من كذب

رمية المصمى به المستأصل  
☆☆☆  
يا نسائي دونكن اليوم، قد  
خصني الدهر برزء معضل<sup>(١٧)</sup>  
خصني<sup>(١٨)</sup> قتل كليب بلخي  
من ورائي ولخي مستقبلي  
ليس من يبكي ليوميه، كمن

إنما يبكي ليوم ينجلي<sup>(١٩)</sup>  
يشتفي الدرء بالثأر، وفي  
دركي ثأري شكل المتكلم<sup>(٢٠)</sup>  
ليتة كان دمي فاحتلبوا  
بدلا<sup>(٢١)</sup> منه دما من أكحلي

وقد أكثرت من رثاء الرجل وأهم غرض نراه  
في شعر النساء

هو الرثاء، وقد أعطى الشاعرة شهرة  
واسعة كما أعطانا صورة المرأة في ذلك  
العصر، ولو لم يُحفظ لنا رثاؤها لكانت  
وبكاؤها لما وصلنا إلا القليل من أشعارهن.

وشعر الرثاء عند النساء أقرب إلى  
طبيعتهن من غيره، فرثاؤها يقوم على  
استهزاء الرجولة ابتغاء الثأر للقتيل والمرأة  
تجيد ذلك أكثر من الرجل، كما فعلت عفيرة  
بنت غفار عندما استهضت همة شداد في

رثائها للمقتول، ومثلها مرثية جنوب أخت  
عمرو فيه ومرثية أم عمرو في أخيها ربيعة،  
ولا ننسى شعر الخنساء في أخيها صخر  
ومعاوية، والخرنق في أخيها طرفة وسعدى  
بنت الشمردل في أخيها، وأم السليك في ابنها  
وجلييلة بنت مرة في زوجها كليب، فالرثى  
عند جلييلة بفقدانه تهدمت أعمدة السماء  
وتصدعت أسقف بيتها فوق رأسها، لأن  
فقيدها المقتول كان دعامة منزلها، ورافع  
سقفه، أم تقل في زوجها المقتول وأخيها  
القاتل:

يا قتيلاً خرب الدهرُ به

سقف بيتي جميعاً من حل

هدم البيت الذي استحدثته

ويدا في هدم بيتي الأول

العدد ٥٢٩ تشرين الأول ٢٠٠٧

إذا الخيل سارت بعد ضلح صدورها

وخوفاً ابنا وائل وعشيرها

تقطعت الأرحام منهم وودلت

ضغائن حقد بعد وُد صدودها

تبدد شمل الحي بعد اجتماعه

وغادرنا من هتك ستورها

فهاكم حريق النار تبدي شرارها

فَيَقْدَحُ فِي كُلِّ بِلَادٍ سَعِيرِهَا

فقوموا واداروا ما استطعتم ودافعوا

عسى يقشع الإظلام عنكم نؤورها

شعر جلييلة:

من المعروف أن الشعر العربي مبعثه  
الاستجابة لأحاسيس النفوس والتعبير عن  
رغباتها وتصوير عاطفة ألها فقد حبيب  
أو موت عزيز وغير ذلك من المشاعر، لذلك  
تنوعت أغراض الشعر وكثرت فنونه، فكان  
لكل مذهب فوارسه ولغته التي تناسبه،  
وأسلوبه الذي يتميز به، كما قال ابن قتيبة:  
«الشعراء بالطبع مختلفون فمنهم من يسهل  
عليه المديح ويتعذر عليه الغزل»

وقد تنوع شعر الشاعرات فبعضهن  
بما وصلنا من أشعارهن يؤكد تلك الأغراض  
بعينها، كالرثاء أو الغزل أو الحكمة، كذلك  
نرى أن شعر النساء في الجاهلية عامة  
تحدثت فيه المرأة عن الرجل في المجتمع  
الجاهلي أكثر مما تحدثت فيه عن نفسها،

كانت تتألف من أبيات قليلة نسبياً، وتعالج موضوعاً واحداً فحسب، هو الرثاء أو الهجاء أو التحريض على قتل أو الثأر أو ما إليه.

والسبب في اتخاذ هذا المنهج أن شعر النساء كان في الغالب وليد استجابات سريعة تتأثر بأحداث طارئة تحتاج الشاعرة إلى التعبير عنها مباشرة، وهذا جعلها تقول أبياتاً قليلة للتعبير عن هذا الحدث.

ومنهج المقطعات هذا لم يكن وقفاً على شعر النساء في الجاهلية، وإنما عمد إليه الشعراء الفحول من أصحاب القصائد التقليدية، حين كانوا يواجهون حدثاً طارئاً يحتاج إلى التعبير عنه مباشرة دون إبطاء، ومثال ذلك ما نجده في ديوان زهير بن أبي سلمى، وهو أحد فحول الشعراء المعروفين بقصائدهم التقليدية المتقنة، فزهير يستخدم أسلوب المقطعات في مواضع متعددة من ديوانه، فإذا أغير على إبله مثلاً لجأ إلى المقطعات، وإذا اختلف مع كبشة زوجته لجأ إلى المقطعات.

أما الشاعرة فقد اتخذت لنفسها المنهج الذي يتلاءم مع طبيعتها، وطبيعة الموضوعات التي تعبر عنها بأشعارها، وهو منهج سيكون له اتساع أكثر لدى الشعراء جميعاً في العصر الأموي والعباسي.

وإذا حاولنا أن نميز بين شعر المرأة وشعر

كذلك نرى شعر جلييلة يحمل من عاطفة الفراق، واللوعة والأسى حزناً عميقاً، شق شغاف قلوبهن، حيث طبيعة المرأة في البكاء والنحيب والكلام الذي يحرك الانفعالات ومشاعر القلوب والعقول.

لقد تبين أن أهم موضوع في شعر جلييلة هو الرثاء، وإذا أردنا أن نكمل صورة شعرها بشكل واضح، علينا أن نبحث في خصائصها اللفظية الذي امتازت فيه عن سواها من الشاعرات.

فمن الملاحظ في شعر النساء أنه يتصل بمنهج القصيد، فشعرهن لم يتجه إلى المنهج التقليدي في القصيدة الجاهلية، وهو منهج بيت القصيدة على أسس معينة تجمع بين عدد من الموضوعات، وتأتي بها على نسق ثابت، إذ ترد مقدمة في البداية تتحدث عن الأطلال أو التسيب أو الخمرة أو غير ذلك، ثم يتجه الشاعر إلى موضوعه الرئيسي الذي نظمت القصيدة من أجله، سواء أكان مديحاً أم فحراً أم هجاءً أم غير ذلك من الموضوعات الشعرية الموروثة.

هذا المنهج التقليدي يطالغنا لدى الشعراء الجاهليين، أما النساء فلم نجد لديهن هذا المنهج في أشعارهن، وإنما نجد لديهن منهجاً آخر، يمكن أن نطلق عليه اسم -منهج المقطعات- ذلك لأن القصيدة عندهن

إنني قاتلة مقتولة  
ولعل الله أن يرتاح لي  
ففي الرثاء مثلاً جاءت وحدة التصور  
العام المجسدة بوحدة الأسلوب جعلت الرثاء  
يتعاورون على جملة من الألفاظ والتراكيب  
كتعاورهم على جملة من المعاني تماماً،  
فالرثاء تقاسموا ألفاظ الأم والحسرة والبكاء  
والندب وغير ذلك من الألفاظ والتراكيب  
تبعاً للموضوعات.

الرجل في أسلوب البناء الشعري، لم نجد وجهاً  
لهذا التمييز، فاللغة واحدة، وأنماط الصور  
الموروثة مشتركة، وكذلك وسائل الأداء، ومع  
ذلك فقد اهتمت المرأة في شعرها بالجانب  
الموسيقي فعمدت إلى تكرار الألفاظ ضمن  
البيت الواحد أو الأبيات، تقول جليلة بما  
يشبه غناء النائحة الثكلى:

درك الثائر شافيه وفي  
دركي شأري ككل المتكل  
ليتة كان دمي فاحتلبوا  
بدلاً منه دماً من أكحلي

### الهوامش والحواشي

- ١٠- في نهاية الأرب (عندها اللوم) ٢١٨/٥
- ١١- ورد هذا المقطع بعدة صور، في الكامل في التاريخ ونهاية الأرب (فيا حسرتاً).
- ١٢- هكذا ورد في الكامل في التاريخ ٥٢٨/١ وفي نهاية الأرب ٢١٨/٥ وقد ورد في أشعار النساء. (لو بعين غير عيني انفقات عيني اليمنى إذ لم أحضل) ١٨٥
- ١٣- هذا البيت لم يرد في أشعار النساء، إنما أورده الكثير مثل التعازي والمراسي ٢٩١، الأغاني ٦٣/٥، العمدة ١٤٦/٢، الكامل في التاريخ ٥٢٨/١ نهاية الأرب ٢١٨/٥ مع اختلاف بعض الأحرف، ففي العمدة (الأم قذى ما تقتلني) وفي شاعرات عربيات (ما تقتلني).
- ١٤- في نهاية الأرب (يا قتيلاً خرب) لكن وردت عند الكثير (قوض) مثل أيام العرب قبل الإسلام، ٢٧٧/١، التعازي والمراسي ٢٩١، الأغاني ٦٣/٥،

- ١- شواعر الجاهلية - ١٣ - ١٤.
- ٢- الكامل في التاريخ ٥٢٤/١
- ٣- الكامل في التاريخ ٥٢٣/١، وجاء في أمالي أبي علي القالي ١٣٣/٢ أن جليلة أخت كليب زوجة جساس وهذا وهم وقد استدركه صاحب كتاب التنبيه على أوهام أبي علي في أماليه بقوله: «هذا غلط فاحش إنما جليلة أخت جساس، وكانت تحت كليب، كذلك نسبها المبرد في التعازي والمراسي إلى ماوية بنت مرة ٢٩١».
- ٤- الأغاني ٣٥/٥
- ٥- الأغاني ٣٥/٥
- ٦- نهاية الأرب ٢١٧/٥
- ٧- في شاعرات العرب (يا ابنة الأعمام) ٥٢.
- ٨- في التعازي والمراسي (إن شئت فلا)
- ٩- في أشعار النساء (تبينت التي) ١٨٥



- العمدة ١٤٦/٢، والكامل في التاريخ ٥٢٨/١.
- ١٥- في المنازل والديار (وبدا في هدم بيتي الأول) ٢٣٠/٣، وفي الأغاني (وانثنى) ٦٣/٥، وفي العمدة ١٤٦/٢ والكامل في التاريخ ٥٢٨/١ (وسعى في هدم).
- ١٦- في نهاية الأرب ٢١٨/٥ وفي العمدة ١٤٦/٢ (ورماني فقدمه).
- ١٧- كذلك في الأغاني ٦٣/٥، والتعازي والمراثي ٢٩١ وشاعرات عربيات ٥٣، أما في أيام العرب قبل الإسلام ٢٧٧/١ وغيره (بأمر معضل).
- ١٨- في العمدة ١٤٦/٢ ونهاية الأرب ٢١٨/٥ (مسنى فقد كليب)
- ١٩- في الأغاني ٦٣/٥ والعمدة ١٤٦/٢ ونهاية (لي).
- الأرب (ليومين كمن.... ليوم ينجلي)، وفي الكامل في التاريخ (ليوم مقبل) ٥٢٨/١.
- ٢٠- في أشعار النساء ١٨٥ وفي درك الثائر (قتل ثكلى)، وفي الأغاني ٦٣/٥ والعمدة ١٤٦/٢ والكامل في التاريخ ٥٢٨/١ ونهاية الأرب ٢١٨/٥. ووردت (يشتهي المدرك بالثأر وفي) في الأغاني ٦٣/٥ وأيام العرب قبل الإسلام ٢٧٧/١، وفي المنازل والديار ٢٣٠/٣ (تكل مثكلي).
- ٢١- في شاعرات العرب ٥٣ (فاحتلبوا درراً منه دمي من أكحلي).
- ٢٢- في شاعرات العرب ٥٣ (فأنا قاتلة).
- ٢٣- في شاعرات العرب ٥٣ (ولعل الله أن ينظر لي).

### المصادر والمراجع

- ١- أشعار النساء لأبي عبيدة المرزباني، حققه د. سامي مكّي العاني وهلال ناجي، ط دار الرسالة بغداد ١٩٧٦.
- ٢- أخبار النساء لأبن قيم الجوزية، حققه د. نزار رضا، ط بيروت ١٩٦٤.
- ٣- أعلام النساء لعبد الرحمن المصطاوي، ط دار المعرفة بيروت ٢٠٠٢.
- ٤- أعلام النساء لعمرو رضا كحالة، ط الرسالة دمشق ١٩٨٤.
- ٥- الأعلام لخبر الدين الزركلي، ط دار العلم للملايين بيروت ١٩٧٩.
- ٦- أيام العرب قبل الإسلام لأبي عبيدة التميمي، حققه عادل جاسم البياتي، ط النهضة العربية بيروت ١٩٨٧.
- ٧- الأغاني لأبي الفرج الأصفهاني، ط دار إحياء العدد ٥٢٩ تشرين الأول ٢٠٠٧.
- التراث العربي بيروت.
- ٨- التعازي والمراثي لأبي العباس المبرد، حققه محمد الديباجي، ط مجمع اللغة العربية بدمشق ١٩٧٦.
- ٩- خزنة الأدب وغاية الأرب لأبي حجة الحموي، حققه د. كوكب دياب، دار صادر ط ٢٠٠١ بيروت.
- ١٠- الدر المنثور في طبقات ربات الخدود لزينب العاملي، ط مصر ١٣١٢هـ.
- ١١- الرثاء في الجاهلية والإسلام، د. حسين جمعة ط ١ دار معد دمشق ١٩٩١.
- ١٢- شاعرات العرب في الجاهلية والإسلام لبشير يموت حققه عبد القادر مايو، ط دار القلم العربي حلب ١٩٩٨.
- ١٣- شواعر الجاهلية لرغداء مارديني، ط ١- ١٢٧

- ٢٠٠٢ دار الفكر دمشق.
- ١٤- الشعر والشعراء لابن قتيبة، حققه أحمد محمد شاكر، ط مصر دار المعارف ١٩٦٦.
- ١٥- طبقات فحول الشعراء لمحمد بن سلام الجمحي، ط مصر ١٩٧٤.
- ١٦- العمدة في محاسن الشعر وأدابه لابن رشيق القيرواني، حققه محمد محيي الدين عبد الحميد، ط مصر ١٩٣٤.
- ١٧- الكامل في التاريخ لابن الأثير، ط دار صادر بيروت ١٩٨٢.
- ١٨- المرأة في التاريخ العربي قبل الإسلام، د. ليلي صباغ، ط وزارة الثقافة بدمشق ١٩٧٥.
- ١٩- المرأة العربية في جاهليتها وإسلامها لعبد الله عفيفي، ط دار الرائد العربي بيروت ١٩٨٢.
- ٢٠- معجم الشعراء للمرزباني، حققه عبد الستار أحمد فراج، ط النوري بدمشق.
- ٢١- المنازل والديار لابن منقذ الكنتاني، ط المكتب الإسلامي ١٩٦٥.
- ٢٢- نهاية الأرب في فنون الأدب للنويري، ط وزارة الثقافة بمصر.



# الدراسات والبحوث

١٢٩

## ■ ارتقاء الكائن الإنساني

\*

موسى ديب الخوري

يشكل الماضي ذاكرة هائلة تحفظ تاريخاً طويلاً من التجارب الإنسانية والكونية. إنه يمثل بنية كلية تنطوي فيها الحصيلة النفسية والمعرفية لتجربة الإنسان في الكون، بل ولتجربة الحياة في الكون. وهذا الماضي هو الذي يربطنا بالوجود بما هو حقيقة انتمائنا في كل لحظة لضرورة الحياة المتطورة والمتجلية فينا.

\* مترجم وباحث في العلوم والطبيعة والكون (سورية)

- العمل الفني: الفنان شادي العيسمي.

العدد ٥٢٩ تشرين الأول ٢٠٠٧

تتطور في الحقيقة من لحظة إلى لحظة، ونتحول باستمرار نحو إمكانيات متنامية فيزيولوجياً ونفسياً وعقلياً وروحياً.. فلئن كان الإنسان حتى عهد قريب غير مدرك لمعنى وجوده على الأرض، وغير عارف لتاريخه عليها، فقد بات يعرف اليوم أكثر من أي وقت مضى أهمية دوره في صيرورة تطور الحياة على الرغم من تجاهله له، الأمر الذي يضعه أمام مسؤوليته وجهاً لوجه. فلا مناص له من تحمل هذه المسؤولية، وإلا كان غير جدير بالدور الذي أوكل إليه. ويقدر ما تمثل هذه المرحلة من تاريخ الإنسان والحياة منعطفاً حاسماً في تبلور إمكانية التوافق بين الاختيار الحر والوعي والتناغم مع الطبيعة والكون. فإنها لمحملة بنتائج ستشكل يقيناً زخماً هائلاً في ذاكرة الكون مما سيحرض بالتأكيد تطوراً للحياة موازياً لهذه النتائج. وضمن هذا المنظور نستطيع أن نرى إلى الماضي كخلفية ديناميكية للحاضر (سبق وأشرفنا إليها) تعمم المعارف والمشاعر البشرية وتحقق الاستعداد النفسي والعقلي عند الجماعات والأفراد لتقبل مقدرات جديدة أو حتى لتفتح كينونات جديدة. ومن هنا فإن مسؤولية الإنسان مضاعفة. فهو مسؤول تجاه الطبيعة وقانونها كما هو مسؤول أمام نفسه من حيث وعيه لخياره الحر، فإما يكون

إن تجربة الإنسان عبر العصور هي حقيقة راسخة لا نستطيع التوصل منها لأنها باقية في ذاكرتنا الجمعية وفي ذاكرة الكون الكبرى. وإن كنا لا نعرف بعد طبيعة هذه الذاكرة الكلية، هذه الخبرة الكونية المكتتزة، فإننا نتيقن من وجودها لأنها في الجوهر القانون الطبيعي في حركته الديناميكية عبر لانهايتين كبرى وصغرى. ومن هنا فإن صيرورة التجربة الكونية تعتمد على وجودنا طالما كنا موجودين. لكن الخبرة الإنسانية باقية ومستمرة في الكون أبقينا أم فنيينا. فإذا لم نبال بمصيرنا واستهترنا بقيمة وجودنا ورددنا معاني خبرتنا وتجربتنا عبر العصور، فإن الخبرة الكونية ليست مهملة لخبراتنا، وإن التجربة الكونية ليست مستهترنا بتجاربنا. فهذه الخبرة الكونية هي حكمة الكون ووعيه المستتر والقانون النابض في كل ذرة وكل رعشة حياة. وهذه الخبرة هي المعرفة الحقة التي على الإنسان أن يتحمل مسؤوليته بالمشاركة فيها.

إننا لا نهتم اليوم، في زحمة انشغالنا بحياة استهلاكية منهكة، إلى أننا بتنا نقف عند منعطف حاسم في سياق تطورنا. لا بل إن فكرة تطورنا نفسها لا تشغلنا إلا كمسألة وقتية ومعلوماتية، ويغيب عنا تماماً أن هذه المسألة تمسنا مباشرة، في صميمنا، لأننا



مؤخراً لصيرورة التطور  
ومعيقاً لتفتح الوعي  
الكوني أو يكون مهياً  
لظهور الإنسان الجديد  
المزمع أن يأتي!

سمحت الدراسات  
التي تمت خلال  
العقدين الأخيرين، كما  
والاكتشافات التي جرت  
في أفريقيا (جنوب  
أفريقيا، إثيوبيا، كينيا،  
تنزانيا، المغرب...) وآسيا  
(الصين، فلسطين،  
سورية، تركيا...) وأوروبية  
(فرنسة واليونان) بوضع  
مخطط واضح نسبياً

والاكتشافات الحديثة في البيولوجيا الجزيئية  
والبالونولوجيا لا تتفق تماماً بعد حول هذه  
النقطة.

وتدرس البيولوجيا الجزيئية والصبغية  
المركبات الكيميائية الحيوية (وخاصة بنى  
البروتينات) لخلايا الحيوانات الحالية،  
وتقارن الصبغيات فيما بينها. وتسمح  
الاختلافات أو التشابهات بتحديد القرابات  
مما يساعد عمل البالونولوجي إلى حد  
كبير. وتثبت الأبحاث وجود تطور حيوي  
كيميائي وتطور على مستوى الصبغيات بشكل

لتاريخ ظهور وتطور وانتشار الإنسانيات  
القديمة على الأرض. وينتسب الإنسان إلى  
الثدييات المصنفة في رتبة الرئيسيات التي  
ظهرت منذ نحو ٧٠ مليون سنة. وقد تميز  
فرع البشر كما يبدو منذ نحو ١٥ إلى  
٥ مليون سنة. إلا أن بعض الاكتشافات  
الحديثة جداً، والتي ما يزال الجدل قائماً  
حول تفسيرها، ترجح هذا التمايز إلى نحو  
٣٠ مليون سنة. والحق إن الأصول البعيدة  
لتمايز البشرات الأولى ما تزال غامضة،

إن الحديث عن منحى داخلي يتطلب منا تحديده بشكل واضح. لكن من منا يستطيع تحديد ما هو غير محدد؟ إن قياس الجانب الجواني لمسألة التطور الشكلي يفترض إخضاع الأبعاد اللانهائية للأبعاد المنتهية. ولعلنا نستطيع التوصل من الوقوع في مطب التحديدية بأن تتمثل البنية النفسية للإنسان كانعكاس لبنية نفسية للكون. بل وأكثر من ذلك، فلعلنا نجد في الكون نفسه انعكاساً لأنماط بدئية كامنة في لا شعور كوني. ومن هنا يمكننا أن نجد هذه النماذج الأصلية - الأعيان الثابتة - هي البعد الحقيقي الجواني لكل تشكّل طبيعي! فالأنواع الطبيعية هي أعيان ثابتة كامنة في لا شعور كوني، وإفصاح هذا اللاشعور عن نفسه يتوافق مع صيرورة التطور في حديها النازل (من النموذج البدئي إلى الشكل) والصاعد (من الشكل باتجاه النموذج الأصلي).

#### الأصول البعيدة

يرجع ظهور الإنسان على الأرض إلى فترة غامضة تثير جدلاً كبيراً بين العلماء، وترجع إلى ما بين ٢٠ و ٨ مليون سنة، وهو أمر تؤكده المكتشفات الحديثة في غانا لإنسان توماي الذي يعتبر اليوم أقدم بشري اكتشف حتى الآن. ولعلنا لا نجد في الأنواع المعروفة التي ترجع إلى هذا الماضي السحيق سلفاً

خاص. والبروتينات هي تجمعات في سلاسل في نظام محدد لجزيئات أساسية هي الحموض الأمينية. وضمن المجموعة نفسها من الحيوانات تظل هذه السلاسل ثابتة بدرجة كبيرة، لكنها تختلف بين أنواع الحيوانات. وقد تبين أن الإنسان وقرود الشيمبانزي قريبان جداً من بعضهما مورثياً، إذ لهما ٩٩٪ من المورثات المشتركة. وقد حاول أحد العلماء طرح توقيت جزئي يرجع الانفصال بين الإنسانيات والشيمبانزي إلى نحو ٥ مليون سنة. لكن المناهج التي اعتمدت في ذلك غير كاملة ولا تسمح إلا بتحديد شكل من أشكال التشابه ليس إلا، أما القرابة الحقيقية أو القدم فهما أمران منوطان بالبيونولوجيا حصراً، ومن جهة أخرى فإن نسبة ١٪ فقط من المورثات المختلفة لا يعقل أن تكون سبب ما نلاحظه من فارق شاسع بين إمكانيات القرد والإنسان. ويؤكد البيونولوجيون أن تحقق هذه النسبة المتقاربة في تفرعات شجرة واحدة يعد مقبولاً وإن كان يصعب تفسيره إحصائياً من وجهة نظر البيولوجيا الجزيئية. وي طرح ذلك من جهة أخرى مسألة إعادة النظر بمفهوم الطفرة التي لا يمكن لها ضمن المعطيات الحالية ظهور الإنسان ابتداء من القردة. أفلا يثبت ذلك أن للتطور منحى داخلياً موازياً للمنحى الخارجي؟

الحياة هذه الانطلاقة ابتداء من خمائر بدئية كما يعبر تيار دو شاردان. لكننا نعرف أن إمكانيات هذه الانطلاقة كانت محدودة عند الحيوان بأشكال شتى، والحق إن هذه المحدودية تتبدى من جانب آخر كأقصى ما يمكن للنوع إنجازَه في ظرفه وبيئته. وضمن هذا الإطار يمكننا ليس فقط فهم ظهور البشريات الأولى، بل وتتالي ظهور أنواع الإنسانيات بمقدرات أكثر فأكثر تفتحاً.

إن ظهور أولى الإمكانيات النفسية-العقلية المتطورة عند البشريات الأولى كان السبب الحقيقي لتفردها ولتمايزها. ولست أريد بذلك أبداً أن هذه الطاقة المتفتحة كانت السبب المباشر في ولادة الكائن الإنساني، لكنني لا أستطيع القبول أيضاً بأن الشكل الفيزيولوجي والتطور المعلوماتي المورثي وحتى الطفرة المورثية هي أسباب ظهور هذا الكائن بمقدراته النفسية والعقلية. بل يجدر بنا فهم التطور كسياق كلي للباطن وللظاهر على حد سواء، للمعنى والشكل، للروح وللمادة. فإذا كانت الطبيعة قد طورت الخلية إلى كائنات معقدة تتميز بالمهارات المتناغمة مع الطبيعة، فهذا يعني أنها كانت قد وصلت إلى مرحلة حاسمة تمكنها من إبراز قدرات معنوية كامنة من خلال قدرات شكلية ظاهرة. وبعبارة أخرى يمكننا القول

حقيقياً للإنسان. ومع ذلك، لا بد لنا من الاعتراف بأن هذه الفترة تشكل البوتقة التي انطلقت منها شرارة أول كائن بشري، ألا وهو الأوسترالوبيثكوس أما الأنواع التي ترجع إلى هذه الفترة فهي: الدريو بيثكوس Dryo pithèque (قرد شجر البلوط) والأوراثو بيثكوس Ourano pithèque (قرد المطر) السيفا بيثكوس Siva pithèque (قرد الإله شيفا) والراما بيثكوس Rama pithèque (قرد الإله رامما). ويقر العلماء اليوم بوجود حلقة ضائعة بين هذه العائلة والبشريات الأولى، حيث بات من الثابت تطورها نحو أشكال مختلفة من القردة.

ويمكننا القول إن العلماء لم ينقبوا عن هذه الحلقة في الموقع الصحيح. فمفهوم التطور ليس مجرد استمرارية حلقات من التغيرات الشكلية، وعلينا في الحقيقة أن نبحث عن الأسباب الجوهرية التي تؤدي إلى ظهور خصائص جديدة وإمكانيات جديدة وأنواع جديدة. ولاشك أن العوامل المادية لمثل هذا التحول هي عوامل لا نهائية تتعلق بالبيئة بكل أبعادها. لكن من المؤكد أيضاً وجود عوامل أخرى تتعلق بالاستعداد الذاتي لدى الإنسان الأول، النموذج البدئي (آدم)، على الظهور والانطلاق في العالم الطبيعي إلى عالم أوسع من العالم المادي. لقد حققت كافة أشكال

كان أول كائن تتفتح فيه إمكانيات فيزيولوجية ونفسية واعدة. وقد انتشر الأوسترالوبيثكوس (قرد الجنوب) شرق أفريقيا (إثيوبيا، كينيا، تنزانيا) وجنوب أفريقيا بين نحو ٦,٥ و١م. ع. وقد تبين أن هناك عدة أنواع منه خاصة بعد اكتشافات موقع أفار Afar الثورية في إثيوبيا خلال العقدين الماضيين في سويات ترجع إلى ٣ م. ع. وأكثر. ونميز حالياً أربعة أنواع كبرى منه : أفرنسيس Afarensis وأفريكانوس Africanus وروبوستوس Robustus وبواسي Boiesi.

ترجع متحجرات أوسترالوبيثكوس أفرنسيس الذي اكتشف عام ١٩٧٦ إلى ما بين ٢,٢ و٣,٨ م. ع. (لايتولي Laetoli في تنزانيا وهدر Hadar في إثيوبيا). وأهم وأشهر متحجراته المكتشفة هي لوسي Lucy، وهي متحجرة شبه كاملة. ويتراوح طول هذا النوع بين ١ و١,١ م، وهو منتصب مثل كافة أنواع الأوسترالوبيثكوس الأخرى، ويلاحظ أن إبهام القدم موازية لبقية الأصابع عنده. وتتميز أنواع الأوسترالوبيثكوس بسعة دماغية تقارب الـ ٥٠٠ سم<sup>3</sup> وسطيأً. وهذه السعة أضعف عند أفريكانوس الذي عرف منذ نحو ٣ م. ع. في جنوب أفريقيا وشرقها (إذ تصل إلى نحو ٤٤٠ سم<sup>3</sup>) في حين أن طوله يصل إلى ١٢٠ سم<sup>3</sup> تقريباً، بينما يتراوح وزنه بين ٢٠ و١٣٤

إن التطور الطبيعي بلغ حداً يمكنه من استيعاب تفتح نماذج كونية جديدة كانت ما تزال هاجعة في اللاشعور الكوني!

لا بد لي من الإقرار هنا بوجود عوامل في الطبيعة توازي العالم المادي وتتغلغل فيه، وهي العوالم التي يمكننا دعوتها بعوالم النفس والعقل. وإن كنت لست في معرض برهان وجود عالم عقلي أو نفسي تتسجعه عقول أو نفوس شتى، لكن كيف يتسنى لنا فهم ظهور الطاقة النفسية والعقلية في الإنسان دون أن يكون ثمة في الأصل منجم خام لمواد أو بالأصح لقوى هذه الطاقات ؟ إن التطور الإنساني من هذا المنظور يعد تعبيراً ذا حدين عن تفتح النماذج الثابتة الأصلية في الكون. ففي الإنسان تجسدت القدرة على طرح إشكالية المعرفة والشعور. وفيه أيضاً تبلور مفهوم الحرية والتمييز. كذا نستطيع التأكيد على أن ظهور الإنسانيات الأولى كان نتيجة تتاغم كوني أفصح فيه الكون عن تجربته الكبرى، المغامرة الأزلية، بتجسد فريد !

الأوسترالوبيثكوس Australo pithèque

الأوسترالوبيثكوس أولى الإنسانيات باتفاق العلماء كافة، ومع أن هذا البشري الأول لم يكن قد اتصف بعد بميزات إنسانية واضحة، لكنه لم يكن قرداً بالتأكيد. ويمكننا القول إنه



(كينيا) ومنذ نحو ٣م.ع في إثيوبيا. وتتراوح سعة جمجمته بين ٥٠٠ و ٨٠٠ سم<sup>3</sup>. وقد تطورت معه الصناعة الحجرية، وتنسب له أولى المعسكرات البدائية والأدوات الصوانية التي اكتشفت في أولدفاي Oldwai. ومن المرجح ظهور بدايات التنظيم الاجتماعي لديه مما وفر له إمكانية الشعور بالاستقرار النسبي..

ولاشك أن هذا المناخ الحميم والأكثر استقراراً قاد إلى ظهور الهومو إركتوس Homo erectus. وقد اكتشف أولاً في جاوة (pithècanthrope) في نهاية القرن الماضي. ثم في الصين (Sinanthrope) بين عامي ١٩٢١م و ١٩٢٧. لكن التقييات التالية كشفت عنه في أفريقيا الشمالية (Atlantrophe) ثم في تنزانيا وتشاد وكينيا وإثيوبيا، ومن ثم في أوروبا. ومن الثابت أن هذا الإنسان انتشر في العالم القديم كله. وترجع آثار هذا الإنسان في الصين إلى ١,٧ م.

ع، بينما يقترح عمر ١,٦ للبقايا المتحجرة التي وجدت شرق بحيرة تركانا Turkana في كينيا، الأمر الذي يبقى المجال مفتوحاً حول أصوله مع إمكانية طرح فرضية هامة في ظهوره في أكثر من موقع بشكل متزامن تقريباً. وتتراوح سعة جمجمته بين ٧٨٠ و ١٢٢٥ سم<sup>3</sup>. ونلاحظ أن الجمجمة طويلة

و ٢٠ كلغ. أما رويوستوس ويواسي فمتوسط سعة دماغيهما ٥٠٠ سم<sup>3</sup> وكانا نباتيين أكثر من أفريكانوس. وفي كل الأحوال تدلنا هذه الأنواع الأربعة على تلمسات طبيعية واضحة باتجاه الأنسنة وإن كان العلماء غير قادرين حتى الآن على وضع خارطة واضحة لارتباط أفراد هذه العائلة ببعضهم.

وقد وصلنا عدد قليل من أدوات الأوسترالو بيثكوس، وهي من الحصى المشغولة ونصال الكوارتز إضافة إلى أدوات عظمية وسنية وقرنية. أما معطيات البيئة الحيوانية والنباتية في ذلك الوقت فقد كشفت عن تغير من وسط أكثر رطوبة إلى وسط أقل رطوبة بين ٤,٢ م.ع. ومن الثابت تقريباً أن البيئة كانت مؤلفة منذ نحو ٤ م.ع من غابات وسهوب كثيفة من السافانا. ومنذ نحو ٢,٥ م.ع حصل جفاف فجائي، وفي هذا الوقت بالذات ظهر الهومو هايبليس على المسرح.

#### النوع الإنساني : هومو Homo

يعترف معظم علماء الأنثروبولوجيا القديمة بنوع الهومو هايبليس Habilis الذي يثير جدلاً كبيراً مع ذلك حول ظهوره وعمره. ونجده في كينيا وإثيوبيا وتنزانيا كما اكتشف في أفريقيا الجنوبية عام ١٩٧٦. ويرجع عمره تقريباً إلى ٢ م.ع، لكن من الممكن أنه كان موجوداً في أفريقيا الشرقية منذ نحو ٤ م.ع

وللإنسانية على تميمه على مدى مئات آلاف السنين، هذا دون أن نشير إلى أهمية العامل المورثي والعامل البيئي، خاصة أنه ليس لدينا أي دليل مباشر على تحدر الهومو إركتوس من سلفه الهومو هابيليس. ونصادف هذه المسألة عينها عندما نعرض لظهور الهومو سايبان الذي يرجح أنه تحدر عن الهومو إركتوس. فمع كل مرحلة جديدة من مراحل ظهور هذه الإنسانيات نجد فجوة لا نستطيع ردمها فيما يخص إنكفاء نوع وانتشار نوع جديد. ومع أن هذه العملية كانت تتطلب عشرات آلاف السنين أو أكثر في العصور القديمة، فإننا نجد أن نوعين من الهومو سايبان قد عاشا معاً لفترة زمنية طويلة، دون أن نستطيع تحديد الشكل الانتقالي بينهما. وفي الحقيقة، فإننا لا نستطيع تقديم تفسير نهائي لهذه المراحل الانتقالية الحاسمة دون أن نأخذ بعين الاعتبار كما يبدو تدخل معاملات جديدة هي في الأصل تبلورات لنماذج ثابتة أكثر فأكثر تفتحاً ومقدرة على استيعاب الخبرة الإنسانية الأسبق.

#### الهومو سايبان Homo Sapien

عرف الهومو سايبان بشكلين: هومو سايبان نياندرتالانسييس Neanderthalensis وهو مو سايبان سايبان Homo Sapien Sapien.

وخفيضة وأن عظامها الدماغية ثخينة. ونلاحظ أيضاً بدايات ظهور للذقن في حين أن أسنانه تطابق أسناننا الحالية إنما بنسبة حجم أكبر قليلاً. ولعل ظهور الذقن يشير إلى نضجه النفسي، حيث تعبر الذقن في الوجه الإنساني عن العواطف والمشاعر.

وقد أصبح تنظيم المعسكرات واضحاً جداً عند الهومو إركتوس حيث نجد فيها مثلاً أماكن مخصصة للحمامة وأخرى للتعش الحجري. ويبدو أن الهومو إركتوس عاش في مواقع بيئية متنوعة، من المدارية المغلقة والرطبة في جاوة إلى القريبة من السهوب المعتدلة في الصين (زوكوديان) وفي مناخ أكثر جفافاً في المغرب وإثيوبيا. وكان هذا الإنسان أول من استعمل المواقد في معسكراته منذ نحو ٨٠٠٠٠٠ سنة. ومع الهومو إركتوس ظهر نمط جديد من التقصيب الحجري يدعى باللوفالوازي (Levallois) وفيه لا يكتفي الناحت بنحت الحجر، بل يفكر مسبقاً بالشكل الذي سيعطيه له وبطريقة استخدامه. ولعل الجماجم المكسرة عمداً التي وجدت في جاوة والصين وتزانيا تشير إلى أولى (الطقوس) التي مارسها الإنسان. وتعد كافة هذه المعاملات الجديدة التي دخلت في الصيرورة التطورية نتاجاً طبيعياً لتطور نفسي طويل عمل اللاشعور الجمعي

وبشكل معاصر لإنسان نياندرتال تقريباً ظهر في منطقة الشرق الأدنى نمط حديث من الإنسانيات منذ ما يقارب ٥٠٠٠٠ سنة (الأبحاث الحديثة ترجح تاريخاً أبعد لإنساني نياندرتال وكرومانيون). ونعرف هذا الإنسان اليوم بشكل كامل في كفرة والسخول في فلسطين، وهو يطابق في العديد من صفاته الإنسان الحالي. إنه إنسان كرومانيون، هومو سايبان سايبان. وتتراوح سعته الدماغية بين ١٠٠٠ و ٢٠٠٠ سم<sup>3</sup> ونلاحظ ظهور الذقن بشكل كامل لديه. ويمكن اليوم اعتبار إنسان السخول وكفرة السلفين المباشرين لإنسان كرومانيون في أوروبا. وتثبتت الدراسات الحديثة هجرة الهومو سايبان سايبان من الشرق الأدنى إلى أوروبا من خلال عدة دراسات على مستوى الصيغيات كما والتتقيب الأثري. غير أن الانتقال من الهومو إركتوس إلى النياندرتال أو إلى الهومو سايبان سايبان ما يزال غير واضح. ومع ذلك فإن منطقة الشرق الأدنى وآسيا بعامّة مرشحة بامتياز لاحتضان هذا التحول.

كان إنسان كرومانيون، أو الهوموسايبان سايبان، أول من اجتاز مضيق بيرنج بين آسيا وأمريكا ليعبر إلى القارة الجديدة ويعمرها منذ نحو ٢٠٠٠٠ سنة. وهو سلف الإنسان الذي يعمر العالم اليوم. وقد تأقلم مع كافة

وقد اكتشف علماء الآثار إنسان نياندرتال في غرب أوروبا أولاً، حيث عاش بين نحو عامي ٨٠٠٠٠ و ٣٥٠٠٠ ق.م. واقترحت فرضية قديمة هجرته إلى الشرق الأدنى حيث اكتشفت آثاره في فلسطين (الطابون) والعراق (شانيدار). لكن الاكتشافات الحديثة وخاصة في فلسطين وسورية ترجح أن هذا الإنسان ظهر في المنطقة بشكل مستقل. بل إن التتقيات الجارية في بعض المواقع في سورية (وأهمها عفرين) تثبت على ما يبدو أنه انتقل على العكس من الشرق الأدنى إلى أوروبا. ويمكن أن تصل السعة الدماغية عند إنسان نياندرتال إلى ١٧٠٠ سم<sup>3</sup>. وهو أول إنسان يدفن موتاه (لافراسي La Ferrassie) في فرنسا، وشانيدار في العراق). وقد عاش هذا الإنسان في مناخ بارد، واجتاح الجليد جزءاً كبيراً من أوروبا في عصره. وتميزت بيئته الحيوانية بحيوانات قادرة على احتمال البرد مثل الدب والرنّة والعنز البري وظبي الجبل. وانطلقاً هذا الإنسان منذ نحو ٣٥٠٠٠ سنة لأسباب ما تزال مجهولة. وتثبتت الاكتشافات الحديثة أن النياندرتاليين عاصروا خلفهم الإنسان العاقل وأنه أمكن حصول ما يمكن أن ندعوه بالاختلاط بين الطرفين كما تؤكد ذلك إحدى الجماجم في السخول في فلسطين.

اعتمدت نظاماً اقتصادياً يرتكز على الإنتاج، أي في بداية مرحلة التدجين والزراعة. ويرجع ظهور الثقافات الميزوليتية في الشرق الأدنى إلى ١٠٠٠٠ سنة ق م. وتبين أحدث البقايا المكتشفة لإنسان هذا العصر توافقاً تطورياً كبيراً باتجاه الإنسان الحالي. وقد استخدم هذا الإنسان أدوات حجرية صغيرة الحجم غالباً. ومع اعتماده في غذائه على الصيدين البري والبحري فقد اهتم بشكل كبير بالتقاط الحلزونات والأصداف. وقد انتشرت ثقافات الميزوليتي بسرعة عبر أنحاء العالم لتؤكد مجدداً توازي التطور الإنساني، ولتثبت أكثر فأكثر فرضية وجود ذاكرة جمعية تغذي الجماعات والشعوب بالمعارف المكتسبة في مواقع مختلفة على كوكب الأرض. ولعلنا نلمح هذا التعميم بأكثر ما يكون وضوحاً بالإشعاع النيوليتي الذي عم الكرة الأرضية انطلاقاً من بوتقة الشرق الأدنى خلال آلاف قليلة من السنين.

والنيوليتي هو العصر الحجري الحديث الممتد بين الميزوليتي وعصور المعادن. وهو يشير إلى عصر الحجر المصقول. لكن هذا التعريف لم يعد كافياً لاستيعاب هذه المرحلة، ويقصد بالتسمية اليوم العصر الذي انتقل فيه الإنسان من الصيد إلى الإنتاج الزراعي والرعي. وقد ظهرت أولى بوادر هذا

أحوال المناخ في كافة أصقاع العالم، وتميز بتنوعه الفيزيائي والثقافي، كما وينمو ويتطور مقدراته النفسية والعقلية. وهو ينتشر اليوم بأعداد هائلة على سطح الكرة الأرضية، وكان أول الإنسانيات التي تعد نفسها متميزة عن الطبيعة!

### العصور الحجرية:

تقسم العصور الحجرية، وهي العصور التي اعتمدت فيها أنواع الإنسانيات بشكل رئيسي على الأدوات الحجرية، إلى العصر الحجري القديم (الباليوليتي) والعصر الحجري الأوسط (الميزوليتي) والعصر الحجري الحديث (النيوليتي). ويقسم الباليوليتي إلى أدنى وأوسط وأعلى. وخلال مراحل الباليوليتي الطويلة تطورت الصناعة الحجرية من أشكال خشنة إلى أشكال دقيقة وفعالة وظهرت الصناعات العظمية الغزيرة حيث صنعت من عظام الحيوانات الرماح القصيرة والخطافات والإبرة ذات العين والمخارز. ومع بداية الباليوليتي الأعلى تنوعت الثقافات إلى حد كبير في أنحاء العالم كافة. لكننا لا نستطيع إلا وأن ندهش أمام توازي هذه الثقافات خلال مراحل معينة، مما يشير إلى تطور أداتي يرافقه تطور تصوري إدراكي متواز لدى الشعوب المختلفة.

أما الميزوليتي فيتميز بالثقافات التي

أن النولثة هي صيرورة ثقافية اعتمدتها الشعوب بشكل واع ومتأن ضمن ظروف تحضر واستقرار نلاحظها للمرة الأولى عند المجموعات النطوفية التي سادت ثقافتها خلال الألف التاسع ق.م مناطق فلسطين والشرق الأدنى عموماً. ويمكن تفسير إرادة التغيير هذه بتأقلم الإنسان النفسي مع مجتمع أكثر تعقيداً وعدداً. وضمن هذا المعنى يمكن الحديث عن نضج نفسي جماعي يبدو أنه لم يبلغ هذه الذروة قبل ذلك.

وبعد ظهور القرية ذات المنزل الدائري (الألف التاسع ق.م) نجد القرية ذات البيوت المربعة (الألف الثامن) التي تمثل بدايات المدن مثل أري (الألف السابع) ثم شاتال حويوك (الألف السادس). وقد ظهر التدجين في الألف الثامن إثر تقنية في الصيد ربطت بين الإنسان والكلب. وسرعان ما تم تدجين الماعز والخروف والخنزير. وظهرت في الألف الثامن أيضاً أولى حبوب القمح وبعض الحبوب الأخرى التي زرعت. وتدعى هذه المرحلة أيضاً بقبيل النيوليتية، أو النيوليتية ما قبل الفخارية، إذ إن الفخاريات لم تظهر إلا في الألف السابع ق.م. وخلال ثلاثة آلاف سنة تالية شهد الشرق الأدنى ازدهار حضارة رائعة. ومن أهم المدن إضافة إلى شاتال حويوك بمستواها التقني الرفيع وإشعاع

التحول في الشرق الأدنى. وأدى تطور تاريخ البقايا العضوية التي ترجع إلى نحو ١٠٠٠٠ سنة (الكربون ١٤، التأريخ بالخشب) إلى تجديد معارفنا حول هذا التحول إضافة إلى الاكتشافات الهامة التي تمت خلال العقدين الماضيين كما في شاتال حويوك (تركيا) وفي المريبط (سورية). وقد طرحت عدة فرضيات لتفسير صيرورة النولثة في الشرق الأدنى. لكنها كلها لا تقدم تفسيراً وافياً لهذا الانتقال من شكل حياة دام مئات آلاف السنين إلى شكل جديد تماماً خلال فترة قصيرة جداً لا تتعدى الألفي سنة. والحق إن الاستعداد النفسي عند الإنسان كان قد بلغ مرحلة من النضج مكنته من تحقيق هذه القفزة. هذا إضافة إلى تفرس الإنسان القديم بالخبرة الطبيعية، أي بقدرته على الملاحظة والتجريب. إن خبرة طويلة مكتسزة في لا شعوره بات بإمكانها في ذلك الحين أن تبرز كمعامل داخلي موافق لعدة معاملات خارجية، كالبينة والنمو الديمغرافي والمهارات اليدوية. ولنا دلالة على ذلك في استمرار حصول هذا التحول في أكثر من مكان ومن قارة بشكل منفصل ومتميز. ويطرح العلماء فرضية وجود أكثر من مركز نولثة في الشرق الأدنى مما يدعم فكرتنا حول الاستعداد النفسي العام كمعرض أساسي للتغير الثقافي. وبين كوفان J. Cauvin

عندما تعلم الإنسان الكتابة والتدوين، إذ اتخذت أشكال التعبير كافة بعداً جديداً. فالرقص والغناء والموسيقى والرسم والنحت والشعر والعبادة والأسطورة والطقوس حُمِلت كلها بقدرته تعبيرية إضافية. والحقيقة إن اختراع الكتابة لم يكن مجرد حدث في مسيرة الإنسان التطورية. وإذا جاز لنا القول فإن الكتابة لم تكن اختراعاً بل تحقيقاً لنموذج بدئي أصيل في التعبير انتقل معه الإنسان من كونه مستبطناً للمعنى إلى كونه كاشفاً له. ومع عبوره هذه العتبة كان الإنسان قد اكتمل كبنيان نفسي.

إن اللقاء المذهل لحضارات اليونان وفارس والرافدين والشام ومصر في الشرق الأدنى شكل ذروة توهج هذا الاستعداد النفسي الجماعي. والحق إن هذا المثال يعد دليلاً في الوقت نفسه على نضج نفسانية أممية. فالقرون القليلة السابقة للميلاد كانت مفعمة بروح ديناميكية حرضت نفسانية الشعوب على الإبداع والتجديد، ليس فقط في الشرق الأدنى، بل في الهند والشرق الأقصى وأوروبا وأفريقية وأمريكا ومنذ ذلك الوقت تطورت اللغة فأصبحت أغنى وأمتن. وبذلك فإن الفكر الذي تمثل بأساطير وفتون وعلوم الشعوب القديمة كان تحقيقاً ومداً للطاقة النفسية. ولعل هذه المرحلة كانت الأولى من

تجارتها وتعميد ديانتها نذكر مدناً أصبحت شهيرة مثل جرمو وأري وحسونة وحلف والعييد. ونجد في هذه المواقع الإبداعات النيوليتية المميزة لهذا العصر مثل النسيج وصقل الصخور والعجلة ومختلف أشكال الأفران، ثم بدايات التعدين فيما بعد. لقد اكتشف الإنسان النيوليتي الزراعة والتدجين وبنى البيوت ودفن موتاه وعبد الآلهة، وعرف الآنية الفخارية وآلات الحياكة البدائية والإبرة والصابون والمحراث، وطور فنوناً وطقوساً ولفات متميزة. ولاشك أن صيرورة النولته انعكست عليه جسدياً ونفسياً وعقلياً. فقد اكتمل شكله الفيزيولوجي الحالي وأصبح أكثر مرونة وامشاقاً من أسلافه. كما تأقلم مع حياة اجتماعية غنية جداً. وتطورت حاجاته النفسية إلى حد كبير، وبات تعبيره عن رؤاه الداخلية أكثر صراحة ونضجاً. ولاشك أن الأساطير القديمة خلال هذه المرحلة بالذات. ومع نهاية العصر النيوليتي في الشرق الأدنى، نحو عام ٣٢٠٠ ق.م، اكتشف الإنسان الكتابة والعد، وكانت تلك بداية التاريخ!

### الارتقاء النفسي-العقلي

إذا كان ارتقاء الكائن الإنساني قد مرَّ عبر مراحل مختلفة بعدة أنماط تطويرية ميزت تحصيله لقدرات متزايدة على الفهم والتعبير، فإن هذا الارتقاء بلغ مرحلة حاسمة

التحديات وإيجاد الحلول لها. ومع ذلك نقبل أن البيئة الخارجية ساهمت إلى حد بعيد في تطور العقل والنفس. فقد تغذى هذا الكيان النفسي على مدى مئات آلاف السنين بمشاهد كثيرة كان لها انعكاس مباشر أو غير مباشر على طبيعته الداخلية، كالأطمار والصواعق والخسوف والكسوف والنجوم والنيران والثلوج والبحار والأنهار والحيوانات، والأهم من ذلك كله دورات الحياة المتكررة باستمرار، ولادة الشمس وانفجارها، وولادة الإنسان وموته.. لم يكن الإنسان القديم ليشعر تجاه هذه الظواهر بالتحدي، بل كان يستمد منها انطباعات نفسية ومشاعر شتى. ولانستطيع هنا التمييز بين الفكر والشعور.. فالشعور والفكر كانا واحداً.. ولعل إنسان نياندرتال شهد أولى لحظات تمايز العقل عن النفس عندما وقف ووقفته التاريخية أمام الموت. وكان إنسان كرومانيون على الأرجح أول من استطاع إدراك نفسه في الطبيعة ككائن قادر على الشعور بها، وفي تلك اللحظة بدأ العقل ينمو في اتجاهه الخاص.

إن المشاعر التي بدأ الإنسان القديم يأنسها، وبخاصة مع إنسان نياندرتال ثم إنسان كرومانيون، غدت مصدراً ملهماً لنفسانية اکتملت صورها الطبيعية والرمزية وبدأت تستلهم معانيها. ويرجح أن بدايات

نوعها التي ظهرت فيها بشكل جلي إمكانيات النفس على تجاوز ذاتها إلى تعبير عقلي بالدرجة الأولى.

قد يبدو الرباط الذي شدنا النفس إلى العقل به مقحم ولا ضرورة له في سياق التطور الإنساني. لكننا في الحقيقة لا نستطيع إلا أن نرجع العقل والنفس إلى بذرة واحدة، إلى طاقة بدئية تمايزت شيئاً فشيئاً إلى وجهين لحقيقة واحدة. فالصيورة النفسية كانت الرحم الذي احتضن العقل حتى ساعة ولادته. ويمكننا أن نلاحظ هذا الفكر النفساني منذ الهومو إركتوس على الأقل. فمجرد تعلم الإنسان لنحت الأداة الصوانية جعله يرتقي إلى مستوى أعلى من رد الفعل الغريزي غير المدرك. إن العصور الطويلة التي أمضاها الإنسان في نحت الأداة الصوانية تشير دون شك إلى ولادة بطيئة لقوى النفس والعقل. ويمكننا تصور هذه القوى بشكل متداخل وهيولاني في الإنسان القديم تمايزت ببطء شديد وعلى مراحل موافقة لتطوره الفيزيولوجي كما ولتفتح إمكانياته الداخلية.

كذا فإننا لا نستطيع في الحقيقة تطبيق نظرية توينبي Toynbe على هذه المراحل الموغلة في القدم. فالتطور الثقافي، الذي يعكس تطوراً نفسياً وعقلياً، لم يكن ليتم عبر مواجهة

في مناطق محدودة وخلال ظرف معين، أو كلية أي تحكم الصيرورة التطورية الشاملة على الكرة الأرضية أو في مناطق واسعة منها وخلال أزمنة طويلة نسبياً. ويكون التطور خلال دور جزئي غير ملموس ويظهر عموماً من خلال بعض الإنجازات. لكن توالي الأدوار الجزئية واكتمال الدور الكلي المشكل لها يظهر تطوراً جلياً ليس من خلال الإنجازات المعرفية فحسب، بل ومن خلال مقدرات الإنسان النفسية والعقلية.

وضمن هذا المنظور فإن التطور الثقافي يخضع لإيقاع متضمن في القانون الطبيعي لوجودنا، التجربة الكونية الأزلية. ولا يخرج عن هذا النطاق إيقاع التحديات والحلول الذي تحدث عنه توينبي. لكن توينبي لم يتبته للصيرورة الدورية، واعتبر أن عدم إيجاد شعب أي حل لتحذ واجهه يعد ضعفاً وهزيمة. لكننا نجد أمثلة كثيرة في التاريخ كان لا بد فيها من توقف إنجاز معرفي عند حدود معينة حتى يكتمل الدور التطوري الذي تم فيه. ومن جهة أخرى، ألا يجب أن ندخل معامالتطور النفسي والعقلي للإنسان في معادلة التحدي والحل، هذا المعامل الذي يشتمل في جوهره على ديناميكية متأصلة في النماذج البدئية للإفصاح عن نفسها؟ وبعد، ألا يحق لنا أن نطرح التحدي الأكبر، مشكلة

العدد ٥٢٩ تشرين الأول ٢٠٠٧

النطق عند الإنسان ترجع إلى هذه الفترة. ويمكننا القول إن إنسان نياندرتال شهد أهم لحظات البزوغ العقلي هذه. لكن تميز العقل هذا كان داعماً للنفس إلى حد كبير. ولعل إنسان نياندرتال كان مهيباً في تلك اللحظات لاستذكار أحلامه ! لكن لا شك بالمقابل أن إنسان كرومانيون ترك لنا تعبيراً صريحاً عن هذه الأحلام في رسوماته الرائعة على جدران المغائر!!

### التطور المعرفي:

تدلنا دراسة تاريخ الإنسان إلى أن صيرورة تطويرية كانت تقود الإمكانيات البشرية باتجاه معرفة عقلية متنامية. وتدلنا هذه الدراسة أيضاً أن هذه الصيرورة كانت وماتزال صيرورة دورية في جوهرها، أي أنها تحقق تفتح الطاقات البشرية من خلال أدوار زمنية تتصف بأحوال نفسية وعقلية خاصة. وهكذا فإن التطور الإنساني يبلغ مداه الأقصى خلال دور ما في مجال معين، فيكون لا بد من اكتمال الدور عندها وتحقيق التطور في باقي المجالات قبل أن تبدأ مرحلة جديدة من التطور في هذا المجال بالذات. ولكأن هذه الأدوار تفصح في الحقيقة عن إيقاع التفتح الداخلي للنماذج الثابتة في الإنسان. ويمكننا الاستطراد في هذا الطرح فنقول إن الأدوار يمكن أن تكون جزئية تتم خلال أزمنة قصيرة



إن الإنجازات بحد ذاتها لا تشكل معياراً حقيقياً لقياس نمو وتفتح حضارة ما، بل يجب علينا أن نسير التطور النفسي- العقلي الذي ترافق وهذه الإنجازات وأن نقدر مدى توازن هذا التطور الداخلي مع الإنجاز الظاهري. وتلك طريقة من جهة أخرى لفهم إنجاز حضاري ما. فخلال العصور القديمة كانت النفس البشرية هي قائدة التطور المعرفي الإنساني. في حين كان العقل ما يزال في طور النمو. ولهذا كانت الإنجازات الكبرى ترتدي غالباً زي الأسطورة الموافق لرموز النفس وللحدس العقلي الذي كان غير مقيد بعد بإشراطات خارجية. وخلال ذلك الدور الطويل الذي مهد لنمو المنطق العقلي بشكل متوازن مع مقدرات النفس البشرية، والذي شارف على الانتهاء كما يبدو مع اختراع الأبجدية، حقق الإنسان إنجازات رائعة بما هي إبداعات تجريبية وتراكمية على مستوى الظاهر، وحدسية على مستوى الباطن. وهذا التوازن بين القيمة النفسية- العقلية والشكل الخارجي للإنجاز هو الذي كان وما زال يعطي الأسطورة المعرفية القديمة خلودها وغناها.

#### جلاء النماذج البدئية:

لعل إحدى أهم المراحل التطورية النفسية التي مر بها الإنسان هي تلك الفترة التي صاغ خلالها أساطيره. ولا حاجة بنا للقول

المعرفة، كمرحلة تطويرية في صيرورة التطور الكلية ١٩

إن دراسة تاريخ المعرفة الإنسانية تقودنا إلى الغوص في مسألة المعرفة ذاتها. لكننا لن نسترسل في بحث طبيعة المعرفة، بل سنتوقف فقط عند نقطة أساسية. فالمعرفة مفهوم مرن جداً يتخذ شكلاً معينة خلال عصر معين تتناسب ومقدرات الإنسان في حينها كما والظرف العام السائد. وخلال دور معين تلبس المعرفة ثوب الفهم الذي يناسب «الشكل» خلال هذا الدور؛ لكن هذا الثوب يخفي الحقيقة الأعمق للمعرفة، وهي حقيقة التاريخ نفسه، ألا وهي التطور والتفتح اللامحدودين. فجوهر كل إنجاز معرفي يحققه الإنسان إنما هو حالة الارتقاء الموازية التي يبلغها. كذا يبنسي كل عصر الشكل المعرفي الخاص به، أو إذا شئنا «أسطوره المعرفية». أما الأسطورة المعرفية الحقيقية فلا تنفك تتجدد في كل دور، وتتمو وتزدهر مع الأجيال، طالما أنها ليست مجرد الأفكار، بل و«الحالات» النفسية والعقلية التي أبدعتها.

ولعلنا نستطيع من هنا استخلاص مقياس عام للتطور الحضاري. فكلما كانت إنجازات الحضارات المعرفية متوافقة مع «أسطورتها المعرفية الحقيقية». كان مستوى هذه الحضارات أرفع وأعلى. ولتوضيح ذلك نقول

جلاء هذه الأعيان الثابتة، لكننا نرجح أن إنسان نياندرتال كان حالمًا من طراز فريد. حالم رأى تشكل النماذج البدئية الأولى لا بل إننا لا نغالي إذا قلنا إن هذه الأعيان الثابتة كانت معاملاً حاسماً في نطقه وتعبيره عن شعوره. وعند هذه النقطة تتسهم النفس ذروة مشاركتها في التطور الإنساني.)

إن هذه العلاقة بين النفس الخافية والنفس الواعية هي أساس التطور الأولي لبذر العقل - النفس قبل تمايزها. ولعلنا نلمس في التطور المتسارع لقدرات إنسان كرومانيون هذا التطور المتوازي للأسطورة الداخلية والأسطورة الخارجية. ففي حين كانت الأسطورة الخارجية تبنى على أحداث أو وقائع يمكن أن تكون قد وقعت جزئياً، فإن الأسطورة الداخلية كانت ترفضها باستمرار بأعيانها الثابتة. وهكذا ولدت أساطير الشعوب التي تتحدث عن خبرات متماثلة بلغات مختلفة: ولادة العالم وأصله، الطوفان، البطل الإلهي، البعث والقيامة...

كذا كانت الأسطورة الداخلية المحرض الرئيسي للأسطورة المعلقة، وعندما تراجعت الأسطورة الداخلية تراجعت الأساطير عموماً وتحولت إلى فلسفات!

ولعل أهم الأعيان الثابتة التي بلورتها النفس الوليدة كانت على الأرجح الرموز

إن الأسطورة لم تكن مجرد تأليف أدبي كتب بهدف التسلية أو إقامة الشعائر الدينية. وتفيدنا دراسة النصوص القديمة أن الأسطورة كانت تتعلق بجوهرها بعيد معرفي لدى الإنسان القديم. ففيها ضمن كافة معارفه الرمزية، ومنها كان يشتق مبادئه في التجيم والطب والزراعة، وبها كان يستشعر ذلك الجانب الداخلي فيه الذي كان ينمو وينضج. لكن الأسطورة في جوهرها كانت حالمًا بشرياً جمعياً، وتوقاً للطاقة الإنسانية غير المتفتحة بعد. بلى، كان الإنسان القديم يشعر أنه يخفى، في أعماقه طاقات عظيمة، وهذه الطاقات كان يحس أنها متصلة مع الكون. وكانت اتصالياتها هذه ظاهرة له في كل شيء. ومن هنا فإن الوثن بالنسبة له كان أعظم من مجرد حجر. لكننا نستطيع أن نستشف عمقا أبعد لهذا التوازي لا بل التواجد مع العالم. فلا ننسى أن الإنسان القديم ظل لفترة طويلة يتعامل مع الطبيعة عن قرب شديد. وهكذا انطبعت في ذاكرته وفي لا شعوره ذكرياته معها. ولاشك أن أكثر هذه الصور تكراراً وأهمية بالنسبة له اتخذت معنى أعمق في نفسانيته من مجرد طبيعتها البسيطة. ولاشك أن هذه المعاني توافقت مع تفتح النماذج البدئية الأولى في لا شعوره الجمعي. ومن الصعوبة بمكان تحديد مرحلة

عين ثابتة كلية، ونموذج بدئي كوني. ولهذا فالإنسان محمل بمسؤولية كبرى، هي تركيز لمسؤولية كونية في تحقيق تفتح وإفصاح لروح الكون. وبشكل آخر فإن الإنسان مرآة معرفة الذات للذات. وتطور الإنسان هو جلاء هذه المرآة أكثر فأكثر لتصبح قدرة على عكس نور اللطف وأشرف.

وإن كان التطور الروحي للإنسان لا يلحظ عبر تاريخنا الطويل إلا من خلال تحقيقات فردية نادرة، لكننا لا نستطيع ألا نلاحظ تطوراً روحياً جمعياً في تبلور نفسانية كلية أقدر على تعميم التجربة الفردية وعلى تمثيلها. وهذا التطور الروحي الجمعي يتلخص بكلمات بسيطة؛ إنه الانبثاق المستمر عبر العصور لإنسانيات أكثر فأكثر مقدره على التمييز والشعور والفهم. وفي الحقيقة يتبطن هذا التطور الجمعي على استئثار حقيقي بالنماذج البدئية الأصلية وعلى طرح كل الشذوذات التي يمكن أن تشوش صورتها، بما هي الينبوع الذي يمدنا باستمرار بالشكل المعرفي العام، وبما هي الخزان الذي تعود فتنصهر فيه معارفنا كافة.

ومن هنا، فإن المعرفة الإنسانية، في أقصى تجلياتها، ليست نهجاً منطقياً، وليست المعلومات المحصلة، وليست العلم والفلسفة والعقائد، بل هي التجربة الذاتية وقد عممت

المائلة في العالم الخارجي بشكل دائم، ومنها الشمس والقمر، والأم والأب، ومنهما القرين والقرينة، وتضخيمات للحيوانات الأساطيرية التي كانت تمثل ثنائية الوحشية البرية والحرية السماوية، أي تلك الحيوانات المجنحة كالحصان الطائر أو التين أو العنقاء، ثم فيما بعد الحيوان- الإنسان الطائر كما في التمثيلات الآشورية الفريدة. ولعل الشجرة والجبل والنهر والماء والدم والنار كانت من أهم هذه الأعيان الثابتة. ويمكننا القول إن الأشكال الهندسية ظهرت فيما بعد كالدائرة أو الثلث أو المربع. وربما كان اللون الأحمر أهم الألوان التي حلم بها الإنسان القديم، بما هو لون النور والنار، الشمس والدم، إضافة إلى الأزرق لون السماء والبحر، والأخضر، لون البيئة الأكثر دفئاً التي لجأ إليها الإنسان، والأسود لون الليل والكهوف المظلمة. ونعتقد أن الكهف كان من أهم الأعيان الثابتة التي ترسخت في اللاشعور الإنساني كرمز لهذا اللاشعور نفسه. إن هذه الرموز كانت دون شك محرضاً رئيسياً للتفتح الروحي للإنسان.

#### الارتقاء الروحي

إن تكوين الكائن الإنساني النفسي والعقلي يشير إلى طاقات كامنة فيه لما تفتح بعد. فالإنسان مكون وفق صورة أصلية، آدم أولي،

مسيرة التطور الطويلة، لكنهما ظلًا ينموان سوياً وبشكل متناغم حتى فترة قريبة ترجع إلى آلاف قليلة من السنين فقط. فعندما بدأ العقل يبني مجرداته الخاصة، وتحديداً منطقه الفلسفي المجرد، حكم على نفسه بالانعزال عن النفس. لقد اشتد عود العقل ونما بسرعة وبنى صرحاً هائلاً من المنطق، وتوجه بإنجازات علمية رفيعة. لكن ذلك لا يعني أن النفس توقفت عن النمو. غير أن نموها خضع لتخلخل مستمر مازال يتفاقم حتى الآن. فإن كان العقل قادراً على إبهامنا بإنجازاته بقوته وتوازنه، فإن النفس لم تفلح يوماً بإخضاعها بعد ابتعاد العقل عنها، وهي لا تفتأ تناشده العودة إليها والاستماع لخبرتها الطويلة الطويلة. وفي الحقيقة فإن النفس تعد بوتقة الإنسان التي تتبلور فيها طاقاته الجديدة. وكما أن العقل بزغ في النفس، كذلك فإن طاقة جديدة تتحضر اليوم فيها للانطلاق، وهي طاقة وعي أعلى دون شك، ومشاركة العقل في تفتحها أمر لا بد منه كي تأتي كاملة. ومع ذلك، فثمة كيان أوسع بكثير من نفوسنا وعقولنا الفردية، وهذا الكيان هو ما يمكننا دعوته بالعقل الجمعي الذي لم ينفصل ولن ينفصل أبداً عن النفس الجماعية. وهذا العقل الجمعي هو أملنا الحقيقي في مستقبل تطورنا لأنه إذا صح

من خلال المشاركة في لا شعور جمعي واحد وكي. بل هي بشكل من الأشكال هذه الخلفية ذاتها، النمط البدئي الكوني نفسه وقد أبصر نفسه. وهذه المعرفة الجديدة المنبثقة عن هذه الخلفية الكلية، عن هذا الإشعاع الكوني، لا يستطيع إنسان الإفصاح عنها أو حجبها، وهي من جهة أخرى محرض كل إبداع معرفي فردي.

المعرفة الروحية في جوهرها إذاً هي معرفة جمعية، ونادراً ما تتحقق على مستوى الفرد. وذلك أنها معرفة تطورية بالدرجة الأولى، معرفة غير فكرية أو نفسية فقط، بل كلية تشمل الإنسانية جمعاء. ومن هنا فإن تحقيق الفرد لهذه لمعرفة يعد بمثابة تواحده مع الإنسانية والكون. بل إن معرفته هذه نفسها تنعكس على الإطار الروحي للإنسانية. كذا فإن هذه المعرفة بما هي لا تخضع لمعايرنا ولقاييسنا، تفلت دوماً من إطار التحديد والنمذجة. ولهذا علينا أن نتوقع بكل تأكيد بروز معرفة جديدة في المستقبل، معرفة غير فكرية وغير منطقية ولا تخضع لمناهجنا الحالية، وذلك عندما تنصهر معرفتنا الحالية تماماً في بوتقة تطورنا الروحي.

### مستقبل ارتقاء الكائن الإنساني

على الرغم من تمايز العقل والنفس خلال

يصعد، شاء أم أبى، سلم التطور، وأن عقلاً فوقياً سيبرز خلال آلاف السنين المقبلة، وإنساناً جديداً أعظم مقدرة وأكثر تفتحاً منا، أكثر توازناً دون شك، سيولد في مستقبل ليس بالبعيد. ولاشك أن هذا الإنسان سيتجاوز علومنا وعقائدنا ومناهج تفكيرنا، سيبنى من جديد أسطوره!

إن كل ما يمكننا عمله اليوم، وما يجب علينا عمله، ليس المضي في علومنا التطبيقية العشوائية والإغراق في نتائجها، بل فهم موقعنا من الطبيعة، والعمل على إتاحة الفرصة للإنسان المقبل أن يأتي، لأنه سيحتاج بالتأكيد إلى الطبيعة كما احتجنا إليها، ولأنه سيحتاج إلينا أيضاً كما احتجنا لأسلافنا.

القول على صلة مباشرة بلا شعورنا الجمعي. إن المعرفة الإنسانية ليست مجرد كم من المعنى، بل هي أيضاً الشكل الفني أو الذاتي لهذا المعنى، وبصورة أخرى فإن معرفتنا الحالية هي معرفة آنية يمكن تجاوزها معلوماتياً في المستقبل. لكن هذه المعرفة ذاتها، بما هي طاقة نفسية وعقلية، ستظل فاعلة في الصيرورة التطورية المعرفية للإنسان من خلال شكلها الفني أو ذاتيتها التي ستذوب وتصهر في بوتقة عقلنا الجمعي.

إن عجرفة الإنسان، وتسلمه واعتقاده أنه بات سيد الطبيعة وأن كل ما فيها مسخر له، وأن المعرفة باتت قباب قوسين أو أدنى منه، وأن علومه ستفك في القريب العاجل أسرار الحياة والوجود، كل ذلك أنساه أنه ما يزال



## ■ الإنسان في رحاب التصوف الإسلامي

\*  
عبد اللطيف محرز

بالرغم من أن النظرة الإسلامية في إطارها المبدئي، تضع الإنسان في مرتبة سامية جداً. فالله بحسب هذه النظرة هو الذي خلق الإنسان بيديه. ونفخ فيه من روحه، وأسجد له الملائكة. وجعله خليفته في الأرض. بالرغم من هذا السمو النظري لهذه المكانة الأدمية، فإن المتصوف لم يحصر إنسانيته في إطارها، بل سار بالإنسان صعوداً باتجاه المطلق الإلهي. حيث يستطيع بمجاهدة النفس، أن يصل إلى درجة من الصفاء الروحي، تضعه في مرتبة الألوهية ذاتها. فيشاهد الله، ويحادثه، ويتحد به أيضاً.

\* شاعر وباحث في التراث العربي (سورية)

- العمل الفني: الفنان رشيد شمه

وتابع التصوف تطوره، انطلاقاً من نظريته الخاصة بالمعرفة، التي تعتمد على القلب والوجدان، وليس على العقل والبرهان. وصولاً إلى التصوف الفلسفي إشراقياً على يد السهروردي. ووجودياً على يد ابن عربي. ولا أريد أن أتوسع في تاريخ التصوف الإسلامي، لأن ما يهمني الآن هو أن أبرز نظريته، وهو يبحث في العمق الباطني للإنسان، عن الإنسان.



لقد أعلن التصوف عن مفهوم جديد للوحدانية، تجمع بين الألوهية والإنسانية معاً. وذلك من خلال نظريته المعرفية التي توصله إلى الله، بطريقة، إلهامية، حدسية، لدنية.

المتصوف كما يقول أحد الباحثين يعيش المعرفة، ولا يفكر فيها، حياته طريقة سلوك وليس طريقة تفكير. وإذا ما هام الفيلسوف في ميدان العقل، ليصل إلى فكرة عن الحقيقة، باردة، جامدة، تكاد لا تلامس نفسه. فإن الصوفي يتجاوز ميدان العقل إلى ميدان الوجدان والإرادة، إلى حياة روحية، خصبة، يشعر فيها بالسعادة القصوى، لا من جراء معرفته للحقيقة فحسب. بل من أجل اتصاله بها، وتدوّقها، والاتحاد بها.<sup>(١)</sup> ولما كانت التجربة الصوفية عملاً من

ولكن كيف لهذه النزعة الصوفية أن تتفق مع طبيعة الإسلام التي تنزه الله، عن الاتصال بالناس إلا عن طريق الوحي النبوي؟..

هناك من خفف من هذه النزعة، فلم ير في التصوف الإسلامي غير نوع من التبصير بجوهر الإسلام. وغير سير في السبل التربوية والزهدية التي تحرر النفس من رعونتها، وترتفع بها إلى مستوى النفس الراضية المطمئنة.<sup>(١)</sup>

ولكن هناك من اعتبر أن التصوف في الإسلام، كان ثورة روحية، وانقلاباً على الأوضاع والمفاهيم الإسلامية، كما حددها الفقهاء، والمتكلمون، والفلاسفة.<sup>(٢)</sup> فكيف نشأ هذا الاتجاه الصوفي، وكيف نما وترعرع في التربة الإسلامية؟..

كان الزهد هو البذرة الأولى لهذا التوجه. ولكن هذا الزهد سرعان ما تعقد وتحول إلى حياة روحية منتظمة، ذات أحوال ومقامات، وشروط وشيوخ، ولجأ المتصوفة إلى منهج التأويل القرآني ومقولة الظاهر والباطن. فظاهر القرآن هو ما يعرف بالشريعة وباطنه ما يعرف بالحقيقة. التي لا يدركها إلا العارفون.<sup>(٣)</sup> ثم استحدثوا مرتبة الولاية الصوفية، ومنحوها للمقامات الرفيعة منهم ونسبوا إليها كرامات إلهية، تشبه معجزات الأنبياء.



التي تفصل بينه وبين الله . فكيف يحدث ذلك؟

☆☆☆

سأشير إلى شخصيات ثلاث على هذا الطريق:

- الشخصية الأولى: هي شخصية أبي يزيد البسطامي ٢٦١هـ. الذي انتقلت على يديه فكرة التصوف من درجة الإلهام والإلقاء في القلب إلى الدرجة التي يتحد فيها الإنسان بالله . أو يشعر قلبياً على الأقل بهذا الاتحاد . حيث تظهر الصفات الإلهية فيه بعد أن يصل إلى درجة الصفاء الكلي، بالجهاد الروحي . لقد نُقل عن هذا البسطامي قوله: «انسلخت من نفسي كما تسلخ الأفعى من جلدها، فإذا أنا، هو» .

- والشخصية الثانية: هي شخصية

أعمال الإرادة والوجدان وليس العقل . فقد ظهرت في أسمى مظاهر الوجدان، وهو الحب بأعمق معانيه . وهكذا تتجاوز النفس الإنسانية، بهذه التجربة، ميدان الحس والعقل، وتتجه مباشرة عن طريق الحب إلى الله، فتصل إليه بعد أن تكون قد تخلصت من اهتماماتها الدنيوية، ومن أنانيتها الفردية . بعد أن تكون قد أحسّت بالنبضات الحية في أعماق الوحدة الكينونية للوجود بأجمعه . تصل إليه عندئذ من خلال حالة شعورية (متعالية) و(كونية) . فهي متعالية لأنها تتجاوز العالم الطبيعي، إلى عالم تتمحي فيه صفات الفرد الذاتية . وهي كونية لأنها تدرك الوجود بكليته، وإطلاقه.<sup>(٥)</sup>

فالإنسان إذاً، يستطيع عن طريق الجهاد الأكبر، بأسلوبه الصوفي أن يزيل الحواجز



إن الله يتجلى بالتجلي الوجودي في الخلق على الدوام. ولكنه لا يتجلى بالتجلي الشهودي، أي لا يدركه الخلق إدراكاً ذوقياً، شهودياً إلا في بعض الأحيان. (يقال شاهدت كذا إذا رأيته وأبصرته، ولما كان بين الإبصار بالعين، وبين المعرفة بالقلب مناسبة شديدة فقد تسمى المعرفة في القلب مشاهدة وشهوداً<sup>(٨)</sup>).

ونظراً للأهمية التي أخذتها نظرية وحدة الوجود عند ابن عربي. فإنني سأقف عندها قليلاً لأزيدها توضيحاً، ولأشير إلى نظرتها الخاصة المتميزة عن الإنسان.



يرى ابن عربي أن الوجود بأسره حقيقة واحدة، على الرغم مما يبدو لحواسنا من كثرة الموجودات الخارجية. وعلى الرغم مما تقرره عقولنا من ثنائية الله والعالم (الحق والخلق). إن الحق والخلق وجهان لوجود واحد. إذا نظرت إليه من ناحية تعدده سميته (خَلْقاً)، وإذا نظرت إليه من حيث وحدته سميته (حَقّاً)<sup>(٩)</sup>.

ومذهب وحدة الوجود (هذا) ليس مذهباً مادياً، بل هو مذهب روحي في جملته وتفصيله. الله هو الحقيقة الأزلية، وكل ما في الوجود من موجودات ليست إلا تجليات لهذه الحقيقة، الله هو المعنى والمخلوقات

الحلاج ٣٠٩ هـ. وعلى يديه تحولت فكرة الاتحاد بالله، إلى فكرة حلول الله في الإنسان. حيث تكون الصفات الإلهية موجودة في هذا الإنسان، منذ البدء، وقبل عملية التصفية، ولكنها تكون محجوبة بالصفات الجسمية، عبر اهتماماتها الدنيوية. وعندما يتخلص المتصوف من ناسوتيته، بالمجاهدة، يتوهج الجزء الإلهي منه، ويشعر بأنه قد صار هو.

- أما الشخصية الثالثة: فهي شخصية ابن عربي ٦٣٨ هـ. وهنا لا يكون الإنسان وحده هو الذي يتصل بالله، اتحاداً أو حلولاً بل يصبح الوجود بكل ما فيه هو الله، أو هو تجليات وجودية لأسماء الله وصفاته؛ وإن كان تجلي الله في الإنسان أكثر تركيزاً من تجليه في الموجودات الأخرى، كما سنرى<sup>(١٠)</sup>.

وهذا ما عرف بنظرية وحدة الوجود.

هناك إذاً في التصوف الإسلامي، وحدة شهود؛ ووحدة وجود والفرق بينهما أن صاحب وحدة الشهود يقول في حالة جذبه، وشطحه وسكره (ما شاهدت إلا الله - أنا الله - ما في الجبة إلا الله). أما صاحب وحدة الوجود فيقول في كل حالاته، (ما في الوجود إلا الله - وما ثمة إلا الله - كل شيء في كل شيء.. إلخ)، فهنا كما يقول أحد العارفين، كثرة شهود، ووحدة وجود معاً<sup>(١١)</sup>.

أصبح العالم كله هو الإنسان الكبير وأصبح الإنسان هو العالم الصغير. كما ظهرت فكرة (الإنسان الكامل) التي أضافت إلى الإنسان جانبه الإلهي، كما أضافت إلى الله، جانبه الإنساني. (١٢)

فما هو المفهوم العام، لهذا الإنسان الكامل عند ابن عربي؟ إن مفهوم هذا الإنسان يتوقف على الجهة التي ينظر منها إلى معنى الإنسان الكامل:

١- إذا نظرنا إلى الإنسان من جهة الكيان الوجودي، باعتباره يجمع في نشأته جميع ما في الصورة الإلهية من الأسماء والصفات يكون الإنسان الكامل هو الجانب الإلهي الصرف من الإنسان. أو الجانب الوجودي من الله. (١٣)

٢- وإذا نظرنا إلى الإنسان، من وجهة كونه الصلة بين الله والعالم، يكون الإنسان الكامل هو النبي. غير أن للنسوة عند ابن عربي مفهوماً يختلف عن مفهومها اللاهوتي المعروف. فالنبي في نظرية الإنسان الكامل صورة للتجلي الإلهي الأزلي بعيداً عن الصورة البشرية، المشخصة للنبي. كما يعرفه الإسلام. وكان تجليها الأكمل -أزلياً- في الحقيقة المحمدية. وجميع الأنبياء بصورهم البشرية، الذين بعثوا بالوحي الإلهي ما هم إلا الظلال المشخصة لهذه الحقيقة المحمدية. (١٤)

كلماته. هو الشاخص وهي ظلاله. هو النور وهي إشعاعاته.

ويتعبير آخر هو الواحد وهي الأعداد المتكاثرة. فكما أن الواحد العددي هو جوهر الاثنين والثلاثة وسائر الأعداد. وكما أن الأعداد ليست في الحقيقة إلا صوراً معقولة للواحد المدرج فيها جميعاً. كذلك الحال في الواحد الحق، والكثرة الوجودية التي نسميها العالم. (١٥)

هذا هو جوهر نظرية وحدة الوجود عند ابن عربي، فأين موقع الإنسان فيها؟ وكيف تنظر هذه النظرية إلى دوره في هذا الوجود؟



يرى ابن عربي أن أكمل صورة للتجلي الإلهي تتمثل في الصورة الإنسانية، حيث اختزن الحق في هذه الصورة، كامن أسرار، وجعلها مجلى لجميع أسمائه وصفاته. وبهذا التكوين للصورة الإنسانية استحق الإنسان الخلافة على الأرض. وكان أحب المخلوقات عند الله، وكان الله سبحانه أكثر عناية به، وحرصاً على بقائه. ومن هنا كان من يهدم النشأة الإنسانية، يهدم أكمل الصور الإلهية، ويتحدى الله نفسه. (١٦)

لقد وضع ابن عربي قضية الإنسان على شكل جديد، انطلاقاً من تكوينه الجامع. حيث

مطلقة في الله، ونسبية في الإنسان. ومن هنا جاء الحديث الشريف (تخلّقوا بأخلاق الله). ويمكن أن نقول أكثر من هذا عن الإنسان في نظرية ابن عربي إذا ما نظرنا إلى الدوافع الإلهية للخلق. كما يشير إليها الحديث القدسي:

(كنت كنزاً مخفياً. فأحببت أن أعرف. فخلقت الخلق؛ فبي عرفوني).

يتبين من هذا الحديث أن عملية الخلق دافعها الحسب، وغايتها معرفة الله. وبما أن الإنسان هو القادر على هذه المعرفة على أتم وجه؛ كان هو بالتحديد غاية الخلق، باعتباره الوسيلة القادرة على تحقيق غاية الله من هذا الخلق.

وليس الإنسان هو العلة في خلق هذا الوجود وغايته فحسب، بل هو الحافظ لهذا الوجود والسبب في استمراره. لأنه إذا زال الإنسان من العالم وهو المقصود بالذات من خلقه، لزم لهذا العالم أن يزول، حيث تتحل الصور الكونية وترجع إلى أصلها، وهو الذات الإلهية الواحدة. (١٧)

إن منطلق العلاقة بين الله والإنسان في الصوفية، ينتهي بالضرورة إما إلى إنسانية الله، أو ألوهية الإنسان. وكلا الأمرين مناقض لمفهوم التنزيه العسام التي تنص عليه شريعة الإسلام. ولذا فقد حاول ابن عربي أن يحل

٣- أما إذا نظرنا إلى الإنسان على أساس المعرفة، فالإنسان الكامل هنا هو الذي يدرك إنسانيته الباطنة، من حيث إنها المظهر الوجودي لله. من حيث جمعها للصفات الكلية للعالم من جهة، وللصفات الإلهية من جهة أخرى. فهي بهذا مركز العالم وأصل الوجود. وكل إنسان تمكن من مثل هذا الإدراك، كان إنساناً كاملاً لأنه يعرف الله أسمى معرفة. وبهذه الطريقة فهم ابن عربي الحديث الشريف: (من عرف نفسه فقد عرف ربه). (١٥)

☆☆☆

والإنسان الكامل، وجوداً، واتصالاً، ومعرفةً كما يراه ابن عربي يمكن أن يتحقق في كل إنسان. ولكنه على أرض الواقع لم يتحقق حتى الآن إلا في الأنبياء، وأقطاب الصوفية. وهكذا لا فرق من حيث الكيفية بين الإنسان العادي، والإنسان الكامل. بل هناك تفاوت فقط في مراتب الكمال. كل إنسان هو إنسان كامل (بالقوة). (١٦)

وقد ترسخت فكرة الإنسان الكامل في الفكر الصوفي الإسلامي، بعد ابن عربي، وألف المتصوف عبد الكريم الجيلاني كتاباً بهذا العنوان. جعل فيه الإنسان نسخة عن الحق (الله). فكلاهما: حي، سميع، عليم، بصير، قادر. إلخ وإن كانت هذه الصفات

الرسول (ص) بأنه نظر يوماً إلى جبل أخذ وقال: (هذا الجبل يحبنا ونحبه).

لقد كانت فكرة وحدة الوجود، فكرة غامضة، ونزوعاً مبهماً. وجاء ابن عربي وحولها إلى نظرية لها مقولاتها المعروفة. واستمر التصوف الفلسفي بعده، يزيدا وضوحاً. وسأعرضها الآن. مبسطة، على غاية ما تكون من البساطة، وعلى قدر فهمي لها، كما يلي:

الله - جل جلاله - كمال مطلق. غيب منيع. كنز خفي.. إلى ما هنالك من التعبيرات الإطلاقيه. إنه نور مجرد، لا يدرك كنهه. ولكن من أين عرفنا بأنه نور؟ لقد عرفنا ذلك من القرآن الكريم. (الله نور السماوات والأرض).<sup>(١٨)</sup> وعرفنا ذلك من قول الرسول الكريم: (نور أتى أراه). الله كنز خفي من النور المجرد. أحب أن يعرف، فاخترت بدافع الحب، وتفتح عن أشعته، وهي أسماؤه وصفاته. ومن تجليات هذه الأسماء والصفات، كان هذا العالم بكل ما فيه. ويتجدد هذه التجليات سيستمربكل ما سيتولد فيه. ولا أريد أن أبحث في التصور الميتافيزيقي لهذه النظرية. حيث (التجلي الأقدس)، أي التجلي في عالم الغيب أولاً، عندما تكون الموجودات في مرحلتها الشبحية. كعمان لصور عقلية، تشبه إلى حد ما المثل الإفلاطونية. ثم (التجلي

هذا التناقض بين التنزيه المطلق لله، وبين عدم انفصاله عن العالم. وذلك عندما قال بأن هذا الاتصال لا يتم عن طريق الذات الإلهية. فهي غيب منيع، لا يدرك. بل عن طريق أسمائها وصفاتها. إن مظاهر الوجود بأجمعها ليست إلا التجليات الظاهرة لهذه الأسماء والصفات.<sup>(١٨)</sup>

فكيف يكون هذا؟ وكيف لنا أن نتخيل حدوده؟..



لقد انقسم الباحثون حول نظرية وحدة الوجود بين معارض ومناصر. عارضها البعض بشدة، وأخرجوا صاحبها من حظيرة الدين، لأنها بحسب رأيهم لم تفرق بين الله ومخلوقاته من جهة. ولأنها جمعت في الإنسان صفات الجمال والجلال معاً من جهة أخرى. فأصبح بحسب تفسيرهم فاعل الخير كفاعل الشر. كلاهما محكوم بعمله تكويناً، وبهذا يزول الفرق بين الخير والشر، بين الثواب والعقاب، بين الجنة والنار.

وأيدها البعض الآخر واعتبرها من أروع ما أنتجه الإنسان حتى الآن. لأنها أزالته المحالية الإطلاقيه التي تفصل بين الله من جهة وبين الناس والعالم من جهة أخرى. ولأنها ألبست الوجود بكل ما فيه لباس النور والمحبة. لباس الوثام والانسجام، وينقلون عن

٢- النور المكثف: وهو المادة التي تتألف منها جميع الأجسام والمخلوقات المادية.<sup>(٢٠)</sup>



والمادة على ما انتهى إليه العلم الفيزيائي عبارة عن تموجات إشعاعية. وكل ما نراه ونلمسه، ونتعامل معه من مواد، هو في الحقيقة تموجات تبدو لنا صلبة، يسهل علينا الإمساك بها، والتأثير عليها لأن سرعة تموجاتنا الإشعاعية هي نفس سرعتنا، ولو أنها اختلفت لما أمكن لنا أن نحسها ونتعامل معها. قال العالم الرياضي المشهور (أنشتاين). لو أن المرء منا قد انطلق بسرعة الضوء لرأى الضوء في جواره مادة ملموسة. ولا خفت عنه الأشياء المادية التي كان يراها.<sup>(٢١)</sup>

وهنا قد يواجهنا السؤال التالي: طالما أن هذا الوجود بكل ما فيه، هو من نور، تجرد، أو تبسط أو تكثف فمن أين جاء الظلام؟ وإذا كان النور هو رمز الفضائل فكيف تكونت الشرور؟

ويمكن أن نجيب عن هذا التساؤل بما يلي: ليس للظلام وجود أصيل. ليس له وجود حقيقي، فعلي بل هو ذو وجود عَدَمِي، عَرَضِي. إنه لا يوجد مع النور. الظلام هو فقدان النور. وكذلك الشر هو فقدان الخير.. افعَل الخير ينعدم الشر.

ومن خلال هذا الفهم، لا مجال لذلك

(المقدس)، أي التجلي في عالم الشهادة ثانياً. حيث تخرج هذه الموجودات من وجودها (بالقوة) إلى وجودها (بالفعل). وحيث يصبح الإنسان لوحة التحكم بالكون، بل صفحة (الرادار) الوجودي التي تنعكس عليها جميع الأسماء والصفات. بل يصبح بحسب تعبير ابن عربي، من الله بمنزلة (إنسان العين من العين). لا أريد أن أتوسع في بحث هذه الأمور، بل أجمل الموضوع ببساطة كما يلي:

تطلق أشعة الغيب المنيع (أسماء الله وصفاته)، وهي من الأنوار المجردة؛ ثم تتشابك، وتتفاعل، وتموضع، وتكاثف هنا وتتجسد هناك. وتتغير أشكالها من خلال هذا التفاعل الدائم. وتتبدل خصائصها عبر تحولها لمرايا وجودية، تعكس أنوار بعضها البعض، بما لا يمكن أن يوصف من الترابط والتشابك، والتفاعل والاندماج. وفي رحم هذا المخاض من تفاعلات الخلق يتكون هذا الوجود الذي باطنه غيب الله. وظاهره صور المحسوسات، ويصبح النور الذي تتألف منه مظاهر الوجود بأجمعها من ثلاثة أنواع كما يلي:

- ١- النور المجرد: لا يُدرك، ولا يُحدّ، وهو نور الذات الإلهية، ذلك الغيب المنيع.
- ٢- النور البسيط: لا يُرى، ولا يلمس، ولا يوجد إلا متحداً مع النور المكثف، وهو ما يعبر عنه بعالم الأرواح والنفوس.

كل موجود في الوجود. ويبدل من تعابيره وهو يتعامل مع الطبيعة، لأنه لا يسعى لقبورها والسيطرة عليها، بل يحاول فهمها، من خلال التعرف على قوانينها، ليكتسب صداقتها، ويتعاون وإياها، ويسمو بها، ومعها، ومن خلالها. (٢٣)

وينظرية وحدة الوجود يزول العداء بين أصحاب المعتقدات المختلفة. فكل معبود هو مجلى لله، يستحق العبادة. ويفسر ابن عربي قوله تعالى (وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه). (٢٤)

بأن الفعل (قضى) لا يعني هنا (امر). بل يعني (حكم وقدر). أي أنكم أيها الناس لا تعبدون إلا الله مهما كانت صور معبوداتكم. (٢٥)

إن الله نور يشع على الجميع، وكلُّ يكتنز من هذا النور بحسب طاقته. ويخلق من خلال ذلك إلهاً يعتقد به ويعبده. وهذا هو (الحق) المتغير في صور المعتقدات. وقد صدق من قال: الطريق إلى الخالق بعدد أنفاس الخلائق. أما إله المتصوف العارف، فلا صورة تحصره، ولا عقل يحده، لأنه المعبود في الحقيقة في كل ما يُعبد. قال ابن عربي:

**عقد الخلائق في الإله عقائد**

**وأنا اعتقدت جميع ما اعتقدوه**

ولو عرف المرء بأن لون الماء هو لون

النقد الذي وجه لنظرية وحدة الوجود في أنها قد رفعت الإنسان وجودياً، وهبطت به أخلاقياً. فالحقيقة أن النفس الإنسانية تحتوي على بذور الخير مع احتمال لوجود الشر فيها عندما تغيب عنها أو تحجب تلك البذور الخيرة. وعلى الإنسان أن يسعى بإيمانه وعمله وإرادته لتبقى بذور الخير حية، مضيئة، مشرقة. وهو المسؤول عن ذلك. النفس الإنسانية منزل إن لم يسكنه الله، سكنه الشيطان.

الوجود نفس الرحمان، على حد تعبير ابن عربي. فهو الخير في ذاته ولأن الخير مرادف للوجود، يكون الشر مرادفاً للعدم. (٢٦)



لا يهمني من نظرية وحدة الوجود، صحة منطلقاتها النظرية، بل فاعلية منطلقاتها العملية. فقد علمنا التاريخ أن قيمة النظرية تاريخياً لا يكون بموضوعيتها الفكرية، بل بتأثيرها العملي في حياة الناس.

إن نظرية وحدة الوجود، فرضية غيبية، طويابوية.. نعم.. ولكنها فتحت أمام الإنسان باباً واسعاً للحب والرحمة والتفاؤل. إنها كما شرحها ابن عربي تجعل الإنسان يشعر لا بالأخوة الإنسانية فقط، بل بالأخوة الكونية أيضاً، وذلك اعتماداً على الأصل النوري الواحد فيحس بالحب والود والتعاطف مع

ولكن يجمع الباحثون من جهة أخرى على أن الصوفية ذات نزعة أخلاقية واضحة. فهم قد ذوبوا حياتهم العملية في نشيد أخلاقي حار ليقودهم على طريق التكامل الصاعد باتجاه الله. فكيف تعيش الأخلاق في تراب جبري وهي نبت الإرادة الحرة؟ وكيف استطاع المتصوفة أن يباشروا عملية إرادية قوية في مجاهدة النفس، ومغالبة أهوائها وهم يؤمنون بفكرة جبرية مطلقة؟

الواقع إنه لا مخرج من هذا الإشكال كما يقول الدكتور أحمد محمود صبحي في كتابه (الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي)، إلا بفهم حقيقة هامة في التصوف، وهي أن هذا التصوف لا يخضع للتصور المنطقي الصرف الذي يقوم على التناقض بين عناصر المذهب الواحد. وقد عبر جلال الدين الرومي عن المشكلة القائمة في التعارض الظاهر بين القول بالجبر وبين المجاهدة بقوله: (إن ما هو متناقض في هذا هو انسجام غير معروف)<sup>(٢٧)</sup> وكتب الصوفية تعرض مقامات الصوفيين. وأحوالهم في ثنائية الضدين (بقاء، فناء- صحو، سكر- خوف، رجاء- فتق، رفق، إلخ). حتى إن الدستور الشامل الذي يحصر الصوفي نفسه في دائرته وهو (لا إله إلا الله)، ينفي ويثبت في آن واحد. يتألف من نفي (لا إله) ومن إثبات (إلا الله).

الإناء، لما أنكر على غيره ما يعبد.. فهل يستطيع الإنسان المستشير إلا أن يقف بكل إعجاب واحترام أمام هذا التصور الذي يحترم معتقدات الآخرين، وهو ينظر إلى بحار الدماء تسيل عبر التاريخ في مجرى التعصب الديني البغيض؟

☆☆☆

بقي في إطار هذا البحث عن التصوف والإنسان نقطتان:

- النقطة الأولى: تتعلق بحرية الإنسان وإرادته في المفهوم الصوفي من جهة وعن العلاقة بين هذه الحرية والأخلاق من جهة ثانية.

- والنقطة الثانية: عن تأثير التصوف ثورياً في حياة الإنسان.

☆☆☆

عن النقطة الأولى أقول ما يلي: يكاد يجمع الباحثون بأن المتصوفة على اختلاف نزعاتهم، يصبون الإرادة الإنسانية في قالب الجبرية الإلهية. فلا فاعل، ولا مرید في العرف الصوفي إلا الله. ولا شيء في عالم الكون والإنسان إلا إرادة الله وفعله. الإرادة في الله ذاتية، وفي غيره مستعارة. إن الفاعل الحقيقي هو الله في كل عمل: (وما رميت إذ رميت، ولكن الله رمى).<sup>(٢٨)</sup>

ذلك الجدل الذي لا ينتهي حول القضاء والقدر. واستبدلوا به حرية مسؤولة، تدفع الإنسان إلى المجاهدة والعمل وممارسة الحرية الروحية والخلقية معاً.<sup>(٢٠)</sup>

هذا في مجال النقطة الأولى.



- أما عن النقطة الثانية. عن الدور النضالي للتصوف، فأشير إلى آراء ثلاثة من الباحثين:

- الباحث الأول: هو الدكتور حسين مروة الذي خصص مساحة هامة للتصوف في مؤلفه الضخم عن النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، حيث رأى في التجربة الصوفية، ملامح رغبات ثورية مكبوتة لدى قطاعات واسعة من الناس. وبذور محاولات جريئة لاقتلاع الأساس النظري لأيدولوجية السلطات الحاكمة، وذلك انطلاقاً من منهجه في المادية التاريخية، ومن منطلقه الفكري في بواعث الثورة الاجتماعية.

فلنستعرض الآن أقوال هذا الباحث في هذا المجال:

- يقول هذا الدكتور: ظاهرة التصوف الإسلامي كانت انعكاساً فكرياً للظروف التاريخية في مجال الاقتصاد والسياسة والاجتماع. إنها في الأساس نتاج الواقع الاجتماعي.<sup>(٢١)</sup>

فكانه بمنطق الصوفي لا يوجد إثبات كلي إلا بنفي كلي.<sup>(٢٨)</sup>

ويرى الدكتور صبحي في كتابه الآنف الذكر أنه لا بد من الاستعانة بمنطق هيكل الجدلي. والذي يقول بأن كل قضية تحمل نقيضها، وفي مجرى التفاعل العام يأتلف النقيضان في إطار قضية واحدة. ولو طبقنا هذا الأمر في التصوف لحل الإشكال في أخلاق تستند على مذهب جبري لكان العرض كما يلي:

- القضية الأولى: الجبر في المذهب الصوفي، وما يلزم عنه من توكل.  
- نقيض القضية: المكابدة والمجاهدات في الطريق الصوفي.

- القضية الجديدة: حرية الإنسان ليست في حرية الإرادة والاختيار، بل في التحرر من رقي الشهوات.

فالصوفي، وهو يجتاز مرحلة الانفصال عن نفسه والعالم، ويسعى إلى الاتصال بالله، يكون حراً عن كل ما دون الله، والله وحده يكون عبداً. ولا تتفصل هاتان المرحلتان. ففي الحرية تمام العبودية.<sup>(٢٩)</sup>

الحرية لدى المتصوفة ليست مسلحة، أو فرضية عقلية، يفترض وجودها ليتسنى بها قيام الأخلاق. ولكنها غاية يسعون إلى تحقيقها سلوكاً أخلاقياً. لقد طرحوا جانباً



إن المتصوفة حين أخذوا بنظرية المعرفة العرفانية، أي معرفة الله مباشرة دون واسطة. كان ذلك هو الوجه الفلسفي لمحاولة هدم الجدار الفاصل بين الله والإنسان وربما لم يكن هذا الأمر هدفاً مقصوداً لذاته. بل ربما كان الهدف الأبعد يتمثل في هدم الجدار الفاصل بين الإنسان والإنسان. أي بين إرادة الحاكم المطلق (الخليفة) وإرادة الناس المحكومين. وهذا الجدار هو النظام الاجتماعي السائد. (٣٥)

- وعن الفلسفة الإشراقية التصوفية عرض ما يلي/ لقد أصبح هذا الشكل الجديد هو الفكرة الصوفية الطوباوية للعالم، كما يحلم به المفكرون الثوريون بالنسبة لذلك العصر. هي الصورة الأكثر (نورانية) التي تتحدى السلطات الأكثر (ظلمانية). وبناء على ذلك يكون النور والظلام في الفلسفة الإشراقية صورة تجريدية لعالمين متقابلين، أحدهما عالم الإشراق الروحاني أو عالم الحلم الطوباوي. والآخر عالم الواقع الاجتماعي الملموس، عالم القهر والجور. فهما أي النور والظلام رمزان، رمز للسعادة في العالم الإشراقي، ورمز للشقاء وفي عالم الأرض.

- ويستطرد هذا الباحث متابعاً: هذا هو المعنى للرفض والتحدى بشكله الجديد في الفكر الصوفي الإشراقي. وهذا هو المنطلق

- وعن احتمال الدور التمردى يقول: لقد عمل المتصوفة، كي ينقلوا دورهم السلبي إلى دور فاعل في المجتمع، وأن يرتقوا بهذا الدور إلى مركز يتساعد ليعلو على مكانة الخلفاء والملوك وليصل إلى درجة يوازي فيها مكانة النبي أو الإمام. (٣٢)

- ويشير إلى الاحتمالات الثورية في الولاية الصوفية كما يلي: وربما كان الأساس الواقعي لفكرة الولاية الصوفية، حيث يصبح صاحبها مقصداً لبسطاء الناس، يتبركون بلقائه. ويتلقون كلماته كمنهج لهم. ربما كان استحداث ذلك يتمثل في محاولة انتزاع الزعامة الدينية المطلقة من الخلفاء الذين اعتبروا أنفسهم خلفاء الله وظله على الأرض. وبهذا قد يكون استحداث الولاية الصوفية شكلاً من الأشكال المتعددة والمتنوعة التي ظهرت لتحطيم أيديولوجية الدولة. (٣٣)

- وعن التأويل التصوفي يقول: لقد استخدموا مفهومي الظاهر والباطن في القرآن ليتمكنوا من البقاء ضمن الواقع الإسلامي، والثورة عليه في وقت واحد. وهذه هي العملية المركزية في كل التجربة الصوفية التي تتضح من نظريتها في المعرفة. هذا هو العنصر الثوري وسط الركاب الهائل من ترهات التصوف. (٣٤)

- وعن نظرية المعرفة العرفانية يقول:

والأغراض الإيديولوجية في توزيع النسب بين هذه الأساليب في تداخلها البنيوي.

ويرى هذا الدكتور بأن الفكر العرفاني في التصوف الإسلامي لم ينبع من الاستبصارات الحدسية في القرآن، بل ومن الأفكار الهرمسية التي كانت منتشرة قبل الإسلام في أنحاء البلاد العربية الإسلامية. وإذا ما لمح الباحث السابق الدكتور حسين مروة بعض الاحتمالات الثورية بدايةً في تجربة التصوف الإسلامي والتي ضاعت نهايةً في الاستحالات الغيبية والأوهام الخرافية. فإن هذا الباحث الدكتور الجابري لم يلحظ أية ملامح إيجابية ذات طابع ثوري في هذه التجربة، لا بدايةً ولا نهايةً وقد نعت المتصوفة بأنهم أصحاب (العقل المستقيل). ويأن موقفهم من الحياة هو موقف العزلة والهروب مع الجنوح إلى تضخيم الفردية والذاتية.

- يقول عن الموقف العرفاني ما يلي:

إن الموقف العرفاني، موقف فرداني، موقف الفرد من أجل خلاصه كفرد. وهو موقف (أرستقراطي) لأن هذا النوع من الطريق إلى الخلاص ليس في متناول عامة الناس، كما يعتقد العارف بل هو مقصور على الصفوة الذين اصطفاهم الله. وبسبب هذا التمييز يقرر العارف بأنه لا يجوز أن يصرح للعامة بما ينكشف له من حقائق لأنهم لا يفهمونه وليسوا من مقامه. (٣٨)

الواقعي الحقيقي وراء مأساة السهروردي وقتله بعد محاكمة فقهية صورية، حيث أخفى بها السلطان الحاكم وجهه بقناع الفقهاء. ولم يكن مقتل الحلاج سابقاً بمنأى عن الأسباب السياسية، حيث أشارت بعض المصادر التاريخية عن علاقته بدعاة الإسماعيلية. (٣٦)

- ويختتم الدكتور حسين مروة كلامه عن التصوف بما يلي: لقد حملت التجربة الصوفية في قاعدة انطلاقها، نواة لنظرية كان يمكن أن تصبح صياغة فكرية ثورية لإيديولوجية الفئات والطبقات الاجتماعية المضطهدة. ولكن هذه التجربة حملت معول هدم نفسها بنفسها حين اندفعت في سلسلة من الاستحالات الغيبية التي فصلتها عن الواقع الاجتماعي وجعلتها أشد إغراقاً في الضياع. (٣٧)



- أما الباحث الثاني فهو الدكتور محمد عابد الجابري الذي خصص مساحة واسعة لبحث التجربة الصوفية في كتابيه (تكوين العقل العربي) و(بنية العقل العربي)، فشرح بإسهاب تفصيلي لا يخلو من الدقة والموضوعية داخل الأساليب المعرفية من بيان، وعرفان وبرهان في بنية العقل العربي وتكوينه. وأبرز دور الخلاصات السياسية

يهدفون على حد تعبيره إلى تفرغ الحضارة الإسلامية من مضمونها الروحي، فالتجربة الصوفية كما يراها، ليست إلا روح الإسلام، وقوته النافذة، وشعلته الوضاء.

ويبرز هذا الباحث ما كان للتصوف من دور إيجابي في محاربة الغزاة والمستعمرين. فيشير إلى العلاقة القوية بين حكام البيت الزنكي والأيوبي وبين رجالات التصوف، حيث اتخذ هؤلاء الحكام من المتصوفة خير سند لهم في حروبهم ضد الصليبيين. ونحن نعلم أنه في العصر الأيوبي وفي العصر المملوكي بعده قد تم الدحر النهائي للغزوات الصليبية وللغزوة المغولية في معركة عين جالوت ٦٥٨ هـ. وفي هذين العصرين كان الفكر الصوفي مسيطراً على الساحة الاجتماعية، والموجه الرئيسي لتحركات الجماهير الجهادية.

أما في العصر الحديث فيذكرنا هذا الكاتب بأن العديد من المجاهدين الذين حاربوا الاستعمار الغربي، كانوا من أصحاب الطرق الصوفية. فيشير إلى عمر المختار في ليبيا وطريقته السنوسية. وإلى عبد القادر الجزائري في الجزائر وطريقته القادرية. وإلى ثورة المهدي في السودان وطريقته المهديية. (٤١)

☆ ☆ ☆

ويطيب لي بعد أن عرضت آراء هؤلاء

- ويقول عن الكشف العرفاني ما يلي:  
الكشف العرفاني ليس شيئاً فوق العقل كما يدعي العرفانيون، بل هو أدنى درجات الفعالية العقلية ليس شيئاً خارقاً للعادة، ليس منحة من طرف قوة عليا. بل هو فعل العادة الذهنية غير المراقبة. فعل الخيال الذي تغذيه معطيات شعور حالم غير قادر على مواجهة الواقع والتكيف معه، والعمل على السيطرة عليه، سيطرة عقلية أو مادية، أوهما معاً. فيلجأ إلى نسج عالم خيالي خاص، ينتقي عناصره من الدين والأساطير والمعارف الشائعة. (٣٩)

- ويجمال هذا الباحث رأيه في المتصوفة قائلًا: (إن الحقيقة عندهم ليست الحقيقة الدينية، ولا الحقيقة الفلسفية، ولا الحقيقة العلمية، بل إن «الحقيقة» عندهم هي الرؤية السحرية للعالم التي تكرسها الأسطورة).

أجل!! الرؤية السحرية للعالم هي المضمون الأول والأخير للعرفان كموقف، وللعرفان كنظرية. (٤٠)

☆ ☆ ☆

- أما الباحث الثالث فهو الكاتب أسعد الخطيب الذي أوضح رأيه في التصوف الإسلامي عبر مقالة له بعنوان (الإطار الدفاعي عن التصوف)، حيث أشار بأصابع الاتهام إلى الذين يهاجمون التصوف لأنهم

وذلك استناداً على الحديث القدسي (كنت كنزاً مخفياً. فأحببت أن أعرف. فخلقت الخلق. فبي عرفوني) ورب قائل يقول: إن وحدة الوجود لا تقوم على أساس من الحقيقة الموضوعية. ونجيب عن هذا القول بهذا التساؤل: وهل هناك من نظرية تبلغ مرحلة الحقيقة اليقينية في تفسيرها لنشأة هذا الكون بكل ما فيه؟ وهل هناك من نظرية لا يتسرب إليها الشك في هذا المجال، سواء ألبسناها موضوعية العلم أو ذاتية الإيمان؟ سواء أولدت في ساحة العقل أم في واحة الخيال؟

كل النظريات التي انبثرت لتفسير هذا الكون في نشأته الأولى ما تزال في نطاق الفرضيات. ولكن نظرية وحدة الوجود كما قلنا سابقاً تؤسس حياة الإنسان ومستقبله على قاعدة من الحب العميق، والتفائل المشرق والأخوة الصادقة. ويكفي مصداقاً لذلك أن نتذكر هذه الأبيات لابن عربي:

وقد كنت قبل اليوم أنكر صاحبي

إذا لم يكن ديني إلى دينه دان

فأصبح قلبي قابلاً كل صورة

فمرعى لغزلانٍ وديرٍ لرهبان

وبيت لأوشانٍ وكعبة طائف

وألواح توراةٍ ومصحف قرآن

الباحثين أن أنهي هذا البحث بالملاحظات التالية:

أولاً: لا يمكن أن نضع جميع ثمار التصوف في سلة واحدة. فمنها الحلو، ومنها المر. ومنها ما يخصب الروح، ومنها ما يفقر الوجدان. ولا يمكن أن نطبق مقياساً واحداً على جميع المتصوفة. فكل منهجه الخاص، ولكل أشواقه الذاتية ولا يجوز التطرف حول هذه التجربة الروحية. فإما قبول تام، وإما رفض كلي. ويحضر في هذا المجال هذه الأبيات لأبي العلاء المعري يذم فيه المتصوفة، ولكنه لا يجعل ذمه مطلقاً ليشمل جميع المتصوفين بل يستثني من هذا الذم التقى منهم:

لو كنتم أهل صفو قال ناسبكم

صفوية. فأتى باللفظ ما قلبا

جنداً لإبليس في تدليس أوفة

وتارة، يحلبون العيش في حلبا

طلبتم الزاد في الآفاق عن طمع

والله يوجد حقاً أينما طلبا

ولست أعني بهذا غير فاجركم

إن التقى إذا زاحمته غلبا<sup>(٤١)</sup>

☆ ☆ ☆

ثانياً: إن مفهوم الخلق عند المتصوفة، وخاصة متصوفة وحدة الوجود قد جاء بدافع المحبة أولاً، وبدافع المعرفة ثانياً.

أدين بدين الحب أنى توجهت

ركائبه، فالحب ديني وإيماني

☆☆☆

ثالثاً: هذا عن الدافع الأول لعملية الخلق وهو الحب. فماذا عن الدافع الثاني وهو المعرفة؟ وربما قيل هنا؟ بأن هذه المعرفة تقتصر على الأبحاث الروحية، على معرفة الله فقط. ولكن هل نسينا بأن كل شيء في نظرية وحدة الوجود ليس إلا مجلى لله من خلال صفاته وأسمائه؟ يقول الدكتور عبد الكريم الياقوت: (إن متصوفة وحدة الوجود، وهم يعتقدون بأن العالم ليس إلا تجليات للذات الإلهية؟ يرون أن إدراك حقائق الأشياء بالعلم، ووعيتها بالفن هما العبادة الحقيقية، والغاية التي خلق لها الإنسان).<sup>(٤٢)</sup>

☆☆☆

رابعاً: وماذا عن اكتساب المعرفة اللدنية بالحدس والإلهام وأعترف أنني لم أكتسب هذه الخاصية في المعرفة. ولا أريد أن أجاهد نفسي بغية اكتسابها ولكن هذا لا يجعلني أنكر على المؤمنين بها إيمانهم. ولا على الذين يشعرون بها صدق إحساسهم.

لا شك أن للوجود جانباً باطنياً، لامرئياً، مجهولاً. ومعرفته لا تتم بالطرق المنطقية العقلانية. فالعقل قد لا يكون أداة صالحة للخوض في الأبحاث الروحية. ولا لمعرفة

(الأشياء في ذاتها) على حد تعبير الفيلسوف الألماني(كانت).

إنني لا أنكر المعرفة اللدنية. قال تعالى: (وعلمناه من لدنا علماً)(٤٤) ولكن هذه المعرفة اللدنية ليست بديلاً عن المعرفة العقلية، وقد يكون كما يقول البعض بأن ما اصطلح عليه باللامعقول هو الواجهة الأخرى للعقل. وإذا كنا لا نستطيع أن ندرك الجانب الروحي للحياة علمياً عن طريق العقل والبرهان. فماذا يمنع أن نحس به صوفياً عن طريق الحدس والعرفان؟ وقد ورد عن (أنشتاين) ذلك العالم المشهور بأن الدين ليس إلا الإحساس الصوفي بنواميس الكون، مضافاً إليه شعور الالتزام الخلقي نحو الناس.<sup>(٤٥)</sup>

إن التجربة الصوفية هي درجة جوانية على درجة عالية من الخصوصية تعيد صياغة الإنسان جسداً وعقلاً وروحاً في تكوين واحد يماهي بين الكائن والكون والمكون.<sup>(٤٦)</sup>

☆☆☆

خامساً: في مدرسة وحدة الوجود يتخذ كل شيء شكلاً ربانياً. وفي هذه المدرسة قد يبلغ الإنسان مرحلة الكمال الإنساني. فيكون كما قلنا سابقاً الجانب الإلهي من الإنسان أو الجانب الإنساني من الله. فهل هناك من نظرية أرهق وأسمى، من نظرية ترى في

في الأدبيات الصوفية. فلو تصورنا أن الكون، بكل موجوداته شجرة كبيرة نبتت من بذرة الغيب الإلهي، لكان الإنسان هو البذرة التي تتكون في قلب الزهرة المتبرعمة على أغصان هذه الشجرة الوجودية. والبذرة هذه تضم في هندستها الجينية جميع الخصائص النوعية، للجذور والأغصان، للأوراق والأزهار. إنها غاية الإنبات (الخلق) ووسيلة استمراره. وهي في صورتها تشبه البذرة الخالقة الأولى.<sup>(٥٠)</sup> وهكذا الإنسان في نظرية وحدة الوجود، هو التكتيف النوعي لله والعالم معاً، وهو الغاية والوسيلة للوجود أيضاً، وقد جاء على صورة الله، كما ورد في الموروث الديني.

☆☆☆

سادساً: أما بالنسبة للاحتتمالات الثورية في التجربة للصوفية الإسلامية التي أشار إليها الدكتور حسين مروة فأقول:

ربما يكون الفكر الصوفي قد حمل بعض الإشارات التمردية نظرياً على الإيديولوجية الرسمية اللاهوتية. ولكن التجربة الصوفية بمجملها ليست طريقاً مأمولاً من الناحية العلمية لإصلاح المجتمعات ثورياً. طالما كان من طبيعتها (التغريب في الفعل والتميز في القول). مما يجعلها بعيدة عن المساهمة الفعالة في أحداث الحياة.

إن الاتجاه الصوفي بصورة عامة هو

كل إنسان مشروع إله (بالقوة). وعليه أن يناضل بالجهاد الروحي ليتخلق بأخلاق الله، وليحقق اللقاء معه. (يا أيها الإنسان إنك كادح إلى ربك كدحاً فملاقيه)<sup>(٤٧)</sup>

لقد نقل عن الفيلسوف الألماني (نيتشه) هذا القول: (إذا كان هناك آلهة فكيف أطيق أن لا أكون إلهاً؟)<sup>(٤٨)</sup>

وعلى هذا السؤال الفلسفي -إنكارياً- يجيب المتصوف الإسلامي: سلوكياً- وهو يردد قول الحلاج الذي يخاطب الله باسم الإنسان العرفاني:

أدنيتني منك حتى

ظننت أنك آتي

وغببت في الوجود حتى

أفنيتني بك عني

☆☆☆

وفي التجربة الصوفية يزول التباعد بين الحياة والموت. يزول التنافر بين الأمانى والمنايا. وتصبح المنية من أجمل الأمنيات.

الموت في التصوف وسيلة للحياة الأسمى، فالظمأ إلى الوجود المليء يدفع الصوفي إلى الموت. كي ينتقل من الجزئي إلى الكلي، كي ينتقل إلى الحياة الحقيقية. (اقتلوني يا ثقاتي إن في موتي حياتي) قال الحلاج.<sup>(٤٩)</sup>

(الإنسان بذرة الله)، عبارة يكثر تداولها

سابعاً؛ وأخيراً إن الإنسان مسكون بالغيب، مسكون بهاجس التحرر من عالم مادي يشعر أنه يقيد. والاتجاه الصوفي ليس إلا نتيجة لعجز العقل والشريعة الدينية، عن الجواب عن كثير من الأسئلة العميقة عند الإنسان. بل وعجز العلم أيضاً. (٥٢)

ويبدو أن هذه الأسئلة العميقة قد تناقصت في الخطاب الإسلامي المعاصر، فمن الملاحظ أن الخطاب الإسلامي قد تخفف كثيراً من التوجهات الصوفية، إن لم يكن قد تجاوزها. لم يبق من هذه التوجهات في هذا الخطاب إلا مجرد أطلال تحمل نكهة الماضي ولا يساوي إلى أفيائها سوى عشاق التأمل الشعري - لا الفلسفي - في هيام رمزي بعيد الأغوار. (٥٣)

وربما كان لابتعاد الخطاب الإسلامي في أيامنا هذه، عن التوجهات الصوفية بنفحاتها الروحية، ونسماتها الإنسانية، بعض التأثير في انتشار النزعات العنيفة، التكفيرية على امتداد الساحة الإسلامية.

اتجاه التأملات الفردية، وإغناء الحالات الذاتية. وإلى أن توجد الصيغة المثلى للملائمة بين الحالة الذاتية والبيئة الاجتماعية، فإن الاتجاه الصوفي، كما يقول أحد الباحثين - سوف يظل اتجاه المواجد الصوفية، والكشوف الخاصة، والذوق المتعالي والنجاة الفردية. وأقصى ما يمكن أن يقال عن ثورية التصوف هو في قدرته على تجديد الحياة الروحية للإنسان. ونحن بأمس الحاجة إلى بناء روحي جديد يكون أساساً لكل بناء حضاري.

نحن بحاجة إلى شيء من التصوف البناء الذي يعيد الحياة للروح العربي الأصيل. فمن التصوف أن يتغلب المرء على شهواته. ومن التصوف أن يستهين المرء بالحياة في سبيل الأهداف السامية. ومن التصوف أن يكون المرء مثالياً في ما يعتقد، وما يقول، وما يفعل.

إن عودة الروح هي العودة الحقيقية، والتي تتبعها بالضرورة، عودة الكرامة، وعودة الأرض. (٥١)

### المواشي

- ١- د. محمد سعيد رمضان البوطي - مشكلات حضارية - ص ٤٢.
- ٢- د. أبو العلاء عفيفي - التصوف ثورة روحية في الإسلام - ص ٦.
- ٣- أحمد علي حسن - التصوف جدلية وانتماء - ص ٨٤.
- ٤- د. أبو العلاء عفيفي - التصوف ثورة روحية في الإسلام - ص ٧.

- ٥- المصدر السابق- ص ٢١.
- ٦- محمد جواد مغنية- معالم الفلسفة العربية.
- ٧- الشيخ أحمد حيدر- التكوين والتجلي- ص ١٧٥.
- ٨- التفسير الكبير للرازي- مجلد ٢- ص ٨٨.
- ٩- د. أبو العلا عفيفي- الثورة الروحية في الإسلام.
- ١٠- المصدر السابق- ص ١٦٢.
- ١١- المصدر السابق- ص ٢٢٩.
- ١٢- د. حسين مروة- النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية- ج ٣- ص ٢٧٠.
- ١٣- المصدر السابق- ص ٢٧٩.
- ١٤- المصدر السابق- ص ٢٧٩.
- ١٥- المصدر السابق- ص ٢٨٠.
- ١٦- المصدر السابق- ص ٢٨٠.
- ١٧- د. أبو العلا عفيفي- الثورة الروحية في الإسلام- ص ١٢، ١٣.
- ١٨- د. حسين مروة- النزعات المادية- ج ٢- ص ٢٧٤.
- ١٩- سورة النور (٣٥).
- ٢٠- عبد اللطيف محرز- الإنسان في ظلال القرآن- منشورات اتحاد الكتاب.
- ٢١- محمد سعيد عشاوي- حصاد العقل.
- ٢٢- د. أبو العلا عفيفي- تعليقات على فصوص الحكم- ص ٣٣٩.
- ٢٣- عبد اللطيف محرز- الإنسان في ظلال القرآن.
- ٢٤- سورة الإسراء (٢٣).
- ٢٥- د. أبو العلا عفيفي- مقدمة فصوص الحكم- ص ٣٣.
- ٢٦- سورة الأنفال (١٧).
- ٢٧- د. أحمد محمود صبحي- الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي- دار المعارف- الإسكندرية- ص ٢٢٦.
- ٢٨- المصدر السابق.
- ٢٩- المصدر السابق- ص ٢٢٧.
- ٣٠- عبد اللطيف محرز- الإنسان في ظلال القرآن.
- ٣١- د. حسين مروة- النزعات المادية- ج ٢- ص ٢٩٠.
- ٣٢- المصدر السابق- ص ١٧٦.
- ٣٣- المصدر السابق- ص ١٧٢.
- ٣٤- المصدر السابق- ص ٢١١.
- ٣٥- المصدر السابق- ص ٢١٩.
- ٣٦- المصدر السابق- ص ٢٢٩-٢٦٣.
- ٣٧- المصدر السابق- ص ٢٩٣.
- ٣٨- د. محمد عابد الجابري- بنية العقل العربي- مركز دراسات الوحدة العربية- بيروت ٩٩٢- ص ٢٥٨.
- ٣٩- المصدر السابق- ص ٣٧٨.
- ٤٠- المصدر السابق- ص ٣٧٩.
- ٤١- أسعد الخطيب- الإطارات الدفاعية عن الصوفية- مجلة التراث العربي- دمشق- العدد ٥٣- عام ١٩٩٣ م.
- ٤٢- اللزوميات- ج ١- ص ٥٦.
- ٤٣- مجلة التراث العربي- اتحاد الكتاب العرب- دمشق- عدد ٧- عام ١٩٨٢.
- ٤٤- سورة الكهف (٥).
- ٤٥- د. عبد الكريم مرجبا- أنشأتين والنظرية النسبية.
- ٤٦- أدونيس- الصوفية والسوريالية.
- ٤٧- سورة الانشقاق (٦).
- ٤٨- فلسفة نيتشه- ترجمة الياس بديوي.
- ٤٩- أدونيس- الصوفية والسوريالية.
- ٥٠- تعاليم المتصوفين- حضرة عنایت خان- ترجمة ابراهيم استنبولي.
- ٥١- عبد السلام كفاي- من مقدمة ترجمته لديوان مثنوي.
- ٥٢- أدونيس- الصوفية والسوريالية.
- ٥٣- د. عبد العزيز الشامي- من مقدمته لكتاب الإنسان في ظلال القرآن.



# الإبداع

## شعر

سليمان العيسى

القبيلة تقول لشاعرها

عصام ترشحاني

جلجلة الماس

## قصة

محسن يوسف

حلم.. اللحظات الأخيرة

سامر أنور الشمالي

لم يعد ضيفاً

د. عبد الوهاب الدباغ

قصص قصيرة جداً

# الإبداع

١٦٨

## ■ القبيلة تقول لشاعرها

شعر

\* سليمان العيسى

تُحِبُّكَ الْقَبِيلَةُ..  
تُحِبُّ مِنْ أَبْنَائِهَا  
الَّذِينَ يَعَشُقُونَ  
فِي حَلَكَةِ الْأَحْدَاثِ وَالْدَّمَارِ  
يُبْصِرُونَ..  
يَا شَاعِرِي.. تُحِبُّكَ الْقَبِيلَةُ

.....

\* شاعر العروبة الكبير.

العمل الفني: الفنان زشيد شمه.

العدد ٥٢٩ تشرين الأول ٢٠٠٧



غَنَيْتِي دَهْرًا ..

عَصَرْتِ بِاسْمِي الزَّمَنَ

فَصَائِدًا ..

أَقُولُهَا ..

يَقُولُهَا غَيْرِي ..

هِيَ الزَّمَنُ ..

أَحَبُّ هَذَا الصَّوْتِ

مِثْلِي بَعْضُهُمْ

وَأَزُورُ عَنْهُ بَعْضُهُمْ ..

لَكِنَّهُ يَا شَاعِرِي ..

يَظَلُّ صَوْتِي ..

جَسَدِي ..

حَقِيقَتِي ..

عَلَى الزَّمَنِ ..

.....

إِنِّي أَنَا الْقَبِيلَةَ ..

خَلْفَ لُهَاتِ الرِّكْبِ كُنْتُ

أَوْ عَلَى الدُّرَا ..

خَامِدَةٌ .. أَوْ سَاطِعَةٌ

نَكِرَةٌ .. أَوْ رَائِعَةٌ ..

لَا فَرْقَ ..

لَمْ تَأْبَهُ لِمَوْتِي أَنْتِ

وَنَبِيضَةَ الْحَيَاةِ فِي أَبَدٍ

قَدْ كُنْتُ ..

فِي كُلِّ مَا قَلْتِ، وَمَا تَقُولُ

يَا شَاعِرِي ..

فِي كُلِّ مَا غَنَيْتِ أَوْ كَتَبْتِ

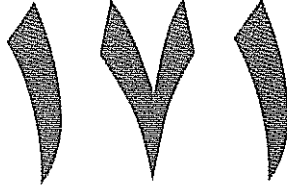
رَبِّيَّتِي ..

سكبت أعلى الدمع فوق المقبرة  
وأبدأ.. لمحتني أنهض..  
لم تطو حياتي مقبرة  
سوف أسميك إذا - كما أردت -  
شاعر القبيلة..  
على تخوم الدهر  
عاشت أمك القبيلة  
.....  
تتشرك الحروف في كل مكان،  
تسمع الصحراء..  
نشيدك المذرور في الريح،  
ولن يضيع حرف  
يا شاعري، لا، لن يضيع حرف  
قد حفرت في صدرها الصحراء  
أشعار من غنوا لها  
بدمهم..

لن يذهب الغناء  
في الذاريات الهوج  
سوف أجمع الأبناء  
في مقليتي،  
في الصدر،  
سوف أحفظ الأبناء  
يا شاعري.. أمكم الصحراء  
أعنى، وأقوى من نبال الموت،  
من خناجر الفناء..  
غن إذا.. ولا تمل..  
سمني ما دمت نبضاً  
أمك القبيلة..  
أغنى..  
وأقوى..  
ستظل أمك القبيلة



# الإبداع



## جريدة الماس

شعر  
\* عصام ترشحاني

الأسطورة  
تلك الفجرية،  
من أكوان أولى.. تأتي  
بثياب الأقمار  
ورائحة الغايات..  
تلك الفجرية..  
جُرم يتماوج

\* شاعر من فلسطين

- العمل الفني: الفنان عبد السلام عبد الله

العدد ٥٢٩ تشرين الأول ٢٠٠٧



بالموسيقى الوحشية،

وعطورا الضوء،

وأصداف القبلات..

هل أتوغل،

فيما يصدر

عن ذاك الليل،

وتلك الوردة،

في وله شقاقتها

الباذخ..

أم أتسرب شعراً

في العاصفة الزرقاء؟

يا تدي الأسطورة..

والكلمات

من الحلم

تقوم.. كأعشاب

النشوة،

أشهد أنك

بين فمي

ونصوبي

تتنزه كل مساء..

النعاس

شفيف نعاسي..

ويوشك..

أن يمسك الغيم

يوشك أن

يستحم بزهر السماء

رهيف كعطر الصلاة

وماء البهاء..

نعاسي..

كحلم تدي وغاب..

وشعرٍ تتدّى  
بِحُمْرَةِ وَمَضِ النَّسَاءِ  
نُعَاسِي..

الماء الفاتن  
ما للإيقاعِ يُصَابُ بِحُمَى النَّوْرِ،  
وما في اللهفةِ  
يبدو قَلَقًا؟  
إنّا.. لم نبصر

أنتى السماء  
كان لي..  
شجرٌ في السَّجُونِ،  
وجرح جميلٌ..  
يحبُّ الغناء  
كان لي..

هيئة ما قال الرائي عنه،  
فهل بَرَقَّةٌ صورته،  
ذهبت بالأبصار..  
أم صار إشاراتٍ  
وتأويلٌ لنصِّ يعلو..  
واللحظة..

غرفة في الهواءِ،  
نساءٌ يُضَرِّجُنْ قلبي  
بضوء البكاء..  
كان لي..

في ذبذبة الطلّقِ  
توارت في أنثى النار..؟  
لا شكَّ،  
بأنَّ الأسطورة خرجت  
من سرّة ما لا ندرکه  
فالأزهارُ..

أصدقاء بلون الخريفِ،  
وعنف الشتاء..  
غير أنّي ابتعدتُ  
إلى ظلمة لا أراها..  
لعلّ مدى لا يخونُ  
سيسهل حلمي

برعشة فضّتها  
تكتب ما غاب من الرؤيا  
وظلال الكلماتِ  
تميلُ.. تميلُ  
كما الأشجار السّكرى..

بأنثى السماء..

يا الإدهاشُ..  
استمطرَ غيمك،  
في الأشياءِ  
فليس بغير الماءِ الفاتنِ  
ينفطر المعنى..  
إنَّا أيقنَّا..  
أنَّ الألوانَ تعرَّتْ،  
ومصاييح الوقتِ انكسرتْ..

والزرقةُ ثملتْ..  
حين حجاب المهدِ تدلَّى..  
والطالعُ..  
من حدِّسِ الموتِ،  
الطالعُ..  
من حاساتِ النّيهِ..  
إلى جلجلة الماسِ..  
تجلَّى..





# الإبداع

١٧٥

## ■ حلم .. اللحظات الأخيرة

قصته

\*

محسن يوسف

قلت للمرأة التي أحب:

- تستطيعين منذ اللحظة، فعل ما تشائين.. افرحي وابتهجي والبسي ما تحبين من ألوان.

اضحكي بصوت عالٍ. اسهري حتى الصباح افعلني ما يروق لك، ولا تخشي أحداً..

تلفنت حولها دون أن تأتي بحركة، ثم همست:

- والرجال؟

تلفنت حولي مستظلاً، فلم أجد رجلاً واحداً:

\* قاص من سورية.

العمل الفني: الفنان عبد السلام عبد الله.

العدد ٥٢٩ تشرين الأول ٢٠٠٧



- لك ما ترغيبين  
اقتريت مني،  
حتى حسبت أنها  
ستحتويني:  
وأنت.. ألسنت  
رجلاً؟  
الحلم....

بدوت كتمثال،  
لا ملامح تعرّف به  
وتميّزه. افتقدت حاسة  
التمييز. إلى يميني،  
رأيت حوض نهر  
النيل، يغصّ بجماجم  
الضراعة وعظامهم،  
وقوافل من الحيوانات  
تغوص في طينه،  
وإلى يساري، توهمت  
أن بحيرة لوط تبكي  
كامرأة هجرها بعلمها،  
أما الرفادان خلفي،  
فكانا مغمورين بالرؤوس  
المقطوعة.

تعدت تحت الشمس، وهي تشير إلى  
مواضع الإغراء في جسدها:  
- ..... أن الوجود يبدأ من هنا.

### تابع الحلم

استيقظت من النوم، غسلت وجهي،  
وبسملت ورتلت وهللت، وابتهلّت إلى السماء  
الأولى والثانية والسابعة، ورخبت بريّة

عدت إلى المرأة، ويداها تتحسنان  
جسدي:

- لم تجبني. ألسنت رجلاً؟

انفجر صوتي، وتردد صداه، بين بحر  
الظلمات وسور الصين:

- ألا ترين... أيها الد...؟

فكّر في الآتي من الأيام، وتأمل ما حولك جيداً، عرائس طيبة وصبايا ييوس، وبنات أوروك وبعلبك وأوغاريت معروضات للسبي، فقراصنة زمانكم، أفسى وأقوى وأذكى، أم لعلك تتناسى، وربما تتجاهل أنك مع سواك من الرجال، أضعف من أن تلبّوا رغبات امرأة عاشقة؟..

تكدست بقايا المخلوقات، منذ آدم وحواء، حتى الشهر الخامس من عام ٢٠٠٥م، فاخفتت الشمس والسماء والجبال والسهول والبحار، ووجدتني أسقط فوق جبل عالٍ.. عالٍ، وتحتي فراغ سديمي لا قرار له.. كنت كمن فقد وعيه واتزانسه، وأنا لا أتناول المسكرات، ولا أفترق بين مخدرٍ وآخر، ولم أعاقر أي مادة من قبل.

الجبل يرتفع في الفضاء، ويهوي باتجاه الفراغ.. تفتتح الهوة فأشعر أنني مجرد ذرة متناهية في الصغر. ينفصل البروتون عن النيوترون، ويفادر الإلكترون مداره، فأهوي وأهوي، ثم يتلاشى كل شيء..

#### استمرار الحلم

أشم رائحة كريهة، وأدرك أنني أعبر تخوم مدينة (ني نوى.. أور.. سمرقند.. كيف.. قرطاج.. برلين.. واشنطن.. نيويورك.. هيروشيما.. جنين.. بغداد.. مارب.. عمورية.. سبأ.. حاتوشا.. أرم ذات العماد.. و..) أتجمّد.. مشدوهاً مستباح الحدقتين، فاغر الشدقين، مسحور العينين، على أفاريز

اخناتون المطلّة من الشرق، ثم خرجت إلى.. البرية.

سمعت صراخاً وعويلاً، وتمتّرت بوجوه وأيدٍ وأرجلٍ وقلوبٍ مدماة.

واجهتني جثة مشوهة، واعترضت طريقي:

- خفف الوطاء أيها العابر.. فحرب قادش لم تنته بعد..

قادش؟.. يا إلهي. الحثيون وفراعنة النيل، وشذاذ الآفاق واللصوص، وجسلاوزة بابل، أكانت تلك حرباً عالمية، وما هو ترتيبها؟.. صوت صارخ، اصطدم برأسي، لم أعرف مصدره أو صاحبه:

- انظروا.. انظروا. هناك من لم يزل واقفاً..

تفقدت جمجمتي. يديّ. رجليّ. بقية أعضائي. قلت لنفسي:

- لعاهم ضحايا حرب عالمية أخرى.. أتذكّر أن حروباً كثيرةً عبرت بي، فمتى ستشب الحرب الأخيرة؟..

أحاطت بمكاني الجثث، وتداخلت الصرخات:

- دعنا أيها اللاهسي. ارم فأسك بعيداً ولا تبيش قبورنا وتستبح رفاتنا، فنحن أجنة أمنتنا، وأبناء أمهاتنا ومزاراتنا. انس هولاكسو وتيمور لنك وجنكيز خان. الميكادو وموسوليني وهتلر وستالين وتشيرشل وموشي ديان ورعاة البقر الأشرار، وأنغال المستعربين.

أرأيت ما رأيت..؟..  
 تتلمس وجهي بإحدى يديها، وبالأخرى  
 تشير إلى ما تحت نهديتها بأنفة وكبرياء:  
 - أنسيت أنك وضعت هنا شرك الباقي  
 على الزمن، من بعد كل ماترى، ويحدث..؟..  
 أتأمل وجهها، فأرى العالم بيتسم. أهتف  
 ضارعاً:  
 - اغفري لجنينك. وافعلي ما تشائين.  
 ولن أكون الرجل الذي تعشقين، إن لم تسطع  
 الأنوار، من كل ذرة فيك..  
 دخلت في جسد المرأة، ولم أخرج، ولن  
 أفكر في الخروج، فكل شيء، يبدأ وينتهي مع  
 هذا الجسد الحنون.

الشرفات، ألمح وجوهاً كثيية. عيوناً مفقودة،  
 أفواهاً مغلقة، أئداء متدلية، سيقاناً مدلاة.  
 أطفالاً معلقين على مناشر الثياب. نساء  
 عاريات، ورجالاً لا وجوه لهم،  
 أصرخ ملتاعاً: ما هذا؟..  
 تمتد نحوي مئات الأيدي، وتأخذ بجسدي  
 اللكمات والرفسات والمشارط. يغطي دمي  
 الأرض، وعلى مسافة تظهر المرأة التي  
 أحب. يداها تهشان أسراب الذباب والغريان.  
 ووجهها ساحة معركة، ونظراتها سيوف  
 تخترق الصدور الحاقدة والقلوب السود.  
 يحتويني جسدها الدافئ، ويحنو عليّ ثديها  
 وصدرها، وأهدأ كطفل بين ذراعيها، وأنا  
 أهمس: أه يا أمي.. ما أقبح هذا العالم..



# الإسراع

١٧٩

لم يعد ضيفاً

قصة

\* سامر أنور الشمالي

(١)

أكد لي الضيف منذ جلسته الأولى أنه يعرف أبي جيداً، وأن جدتي أرضعته من حليبها وهو صغير في المهدي. وقد قصد من هذا الحديث -الذي يزعم صحته- أنني وإياد أقرباء بالرضاعة. لهذا لم أجد من اللائق أن أسأله عن سبب زيارته المفاجئة دون موعد، برغم أنني أجهله تماماً. فعاداتنا العريقة علمتنا إكرام الضيف لمجرد كونه ضيفاً، بغض النظر عن أية اعتبارات أخرى.

\* قاص وروائي سوري.

العمل الفني: الفنان علي الكفري.

العدد ٥٢٩ تشرين الأول ٢٠٠٧



وصادف أن وقتت زيارته  
كان ظهرأ، فدعوته إلى الطعام،  
فتقاسمنا الخبز والملح ولأن  
جلسته طالت دعوته لتناول  
العشاء. وبعدما طالت السهرة  
-استحييت أن أقول له أن  
الزيارة طالت أكثر مما يجب-  
فدعوته أيضاً للمبيت في  
منزلي، وجهزت له فراشاً وثيراً،  
وأغطية من النوع الفاخر.  
وكنت متأكداً تلك الليلة أنه  
سيغادرنا صباحاً، فتعود مسيرة  
منزلي كسابق عهدها.

(٢)

شكنت زوجتي المتذمرة،  
وأولادي المتأفون، من الضيف.  
فهم لم يعودوا قادرين على

التصرف بحرية في المنزل. ولم أكن أقل منهم  
ضيقاتاً، فلم أعد أستطيع مغادرة المنزل كي لا  
أترك الضيف القريب مع أفراد أسرتي.

فلجأت إلى طرده بطرق غير مباشرة، كأن  
أعيب بوجهه، أو أتجاهل حديثه، وأيضاً لم  
أعد ألح في دعوته للطعام. ولكنه لم يعر الأمر  
الأهمية التي كنت افترضها، فلم يعبأ بذلك؛  
بل استمر كعادته في الضحك بصوت عالٍ ولو

لم يشاركه، أو الاستفاضة في الكلام حتى لو  
لم نحادثه، أو الجلوس إلى مائدة الطعام دون  
أن ندعوه.

(٣)

انتهت إجازتي فلم أجد بداً من العودة  
إلى العمل وترك الضيف مع أسرتي طوال  
النهار.

وبمرور الزمن ألفت أسرتي وجود  
الضيف.

اليومسي كبدية لا تقبل المناقشة، وهذا لم الحظه إلا متأخراً.

وأكثر ما أزعجني أنه أخذ يستعمل معجون أسناني، وفرشاة حلاقتي، ثم منامتي فطلبت منه بحزم أن لا يستعمل أشياءي مرة أخرى. ورجحت عندئذ أنه سيرحل عندما يشعر بأنه ضيف غير مرغوب فيه. ولكنني فوجئت بأنه اشترى كل ما يحتاجه، ووضع في غرفته، حتى إنه اشترى سخاناً صغيراً لإعداد الشاي والقهوة في غرفته.

### (٥)

لم أعد أطيق هذا الضيف، لاسيما بعدما فرض نفسه على أسرتي باعتباره أحد أفرادها، بل خشيت على زوجتي وأولادي من تأثير رجل لا أعرف عنه شيئاً. لهذا لم أجد أمامي من خيار سوى أن أصارحه بأنه ضيف غير مرغوب فيه.

- إلى متى ستظل ضيفاً؟

قلت له دون أن أستطع التخلص من الخجل أمامه، ولكنه لم يتأثر كما توقعت، بل سألني ببساطة:

- ماذا تعني؟... لم أفهمك تماماً؟

- زيارتك طالبت أكثر مما يجب.

قلت، فقال وقد بدا الحزن عليه:

حتى إن الأطفال صاروا يلعبون معه - كأنه أحد الأقارب- وقد يطالبونه بأن يقص عليهم من حكاياته التي لا تنفد، أو يساعدهم في إعداد فروضهم المدرسية.

كما اعتادت زوجتي أن تظهر أمامه بثياب النوم، وتقوم بالأعمال المنزلية على مرأى منه دون حرج، حتى إنها بدأت تطلب منه أن يساعدها في ترتيب المنزل، أو تقشير البصل. بل كان يقوم ببعض الأعمال المنزلية أو يعتني بالأطفال أثناء غيابها عن المنزل.

وقد تبهت أن أولادي أخذوا يشكون بعضهم إليه ليفصل في خلافاتهم الصغيرة. بل عندما حدثت مشكلة طارئة بيني وبين زوجتي شكنتني إليه، فاستدعاني وسمع وجهة نظري، ثم سوى الخلاف بمهارة حسدته عليها. ودهشت حينذاك أن للضيف فوائده لا يمكن إنكارها.

### (٤)

تبهت إلى أن الضيف أخذ يقضي معظم وقته في إحدى حجرات المنزل، حيث وزع محتويات حقيبته.

بل إن مصطلح (حجرة الضيف) دخلت في قاموس أفراد أسرتي لا شعورياً. فهذا الاصطلاح الجديد صار يتردد في كلام أسرتي

وسألوني عما جرى، فقلت لهم ما حدث بيننا  
بإسهاب.

فقال أصغر أولادي:

- حكاياته حلوة وأنا أحبه.

فصفت ولدي، فاحتضنته أمه قائلة:

- أنت قاسي القلب.

وصممت أولادي بحزن وهم يحقدون

بوجهي الغاضب بحيرة لم يفهموها.

☆☆☆

استمرت المقاطعة بيني وبين الضيف.

وقد وقفت أسرتي إلى جانبي بعدما بينت لهم

خطره المحقق بنا جميعاً، وإن كنت غير متأكد

من مشاعرهم آنذاك.

ولكن الضيف لم يحفل بذلك، فكان

يقضي كل يومه في غرفته، وقد يخرج إلى

الحمام لقضاء حاجته، أو إلى المطبخ ليأكل

من طعامنا.

بعدما فقدت الأمل بسلاح المقاطعة قررت

دخول المواجهة مهما كانت عنيفة. وفي أول

مصادفة جمعتنا وجهاً لوجه - وهو يخرج من

المطبخ وييده صحن مملوءة بالطعام الذي

طهته زوجتي- اعترضت طريقه صارخاً

بوجهه بكل طاقتي:

- بأي حق تأكل من طعامنا؟

- وإلى أين تريدني أن أرحل؟.. ليس لي

سواكم في هذا العالم.

- هذا ليس من شأني.. الضيف لا تستمر

زيارته لأجل غير محدود.

بعدما قلت هذه الجملة تغيرت ملامح

وجهه، وأردف بثقة:

- أنا لم أعد ضيفاً!

- ماذا تعني؟!

- أنا أصبحت واحداً منكم.. أنتم أهلي.

صرخت بوجهه، وقد ذهب الخجل مني

إلى غير رجعة:

- لكنني لا اعتبرك من أهلي.. لهذا لا

أريد رؤيتك بعد اليوم.

- إن لم ترد رؤيتي.. فسألزم غرفتي.

قال وقد اختلجت دمعة في عينيه. فحاولت

أن أظلم رابط الجأش، فتابعت قولي:

- غرفتك جزء من منزلي.. وأنا أطردك

من منزلي كله.

عندئذٍ صرخ بوجهي:

- ليس هذا المنزل ملكك وحدك.. هذا

منزلنا جميعاً.

وأدار لي ظهره، ودخل غرفته بعدما أغلق

الباب بقوة علامة احتجاجه على موقفي.

خرجت زوجتي وأولادي على صوت الضجيج،



ولكنهم اتصلوا من نصرتي، فلكل منهم سببه الخاص. فاكتشفت عندئذ أنه أقام معهم علاقات طيبة دون علمي.

ودهشت عندما قال أحدهم:

- رفضت صداقته.. لأنني أخشى إذا خرج من منزلك أن يحل ضيفاً عندي!

### (٧)

وجدت أن أسلم طريقة هي أن أشكوه إلى الشرطة، كي يأخذ القانون مجراه، فينتصر الحق.

وبعد شكواي، أتى رجال الشرطة للمنزل، وأخذوا إفادة أسرتي، وإفادة الضيف أيضاً، ثم رسموا مخططاً تفصيلياً للمنزل.

☆☆☆

بعد أيام قلائل استدعته المحكمة، فخمنت أن نصري بات قريباً. ولكنه وكل محامياً مشهوراً يدافع عنه، فلم يبست بالدعوى من الجلسة الأولى كما توقعت.

☆☆☆

عقب شهور من الجلسات في المحكمة صدر القرار الذي لم أتوقعه في أسوأ احتمالاتي. فلقد نص قرار المحكمة أن نتقاسم المنزل!

- هل تريدني أن أموت من الجوع؟  
- هذا ليس من شأني.

- أنت مجرم ولن أسمح لك بقتلي.

صرخ بوجهي متحدياً فرددت على تحديه الصريح بأن أمسكت بحدائي وضربته على وجهه. فرماني بسكين كان في صحن الطعام، فجرحتني، وكاد يقتلني.

وبرغم ذلك لم أغضب كثيراً، بل فرحت لأنني حققت بعض الانتصار في معركتي معه، إذ تأكد لي أن أسرتي سوف تؤازرنني حتماً.

☆☆☆

بعد مدة قررت اقتسام غرفته ليلاً كي أفاجئته وهو نائم، فأحقق انتصاراً سريعاً. ولكنني وجدت باب الغرفة مغلقاً من الداخل، فباءت محاولتي بالفشل.

عدلت خطتي وكمنت له في الحمام، وعندما دخل فاجأته بلكمة من قبضتي على فمه، ولكنه ردها سريعاً. وبدأت بيننا معركة انتقلت إلى جميع حجرات المنزل. ولم تسفر المعركة عن هزيمته أو انتصاري برغم كل الدمار الذي أحدثناه في المنزل، لأن كلاً منا استعمل ما تقع عليه يده كسلاح يضرب به خصمه كيما اتفق.

### (٦)

لم يبق أمامي سوى أن أستدعي الجوار،

(٨)

قررت عدم الاستسلام، فعزمت على التفكير في طريقة ما أطرده فيها من منزلي. وأول خطوات معركتي -التي تأكد لي أنها ستكون طويلة وشاقة- كانت في أن أكثر من عدد أولادي. لهذا اعتبرت خبر زوجتي بأنها حامل، بشرى السير في طريق الانتصارات. وفي غمرة انشغالي بالتفكير في حياكة خطة محكمة لطرده استدعتني المحكمة نتيجة دعوى أقامها ضدي. ذهبتم للمحكمة متعجباً من وقاحته، ومتحيراً في طبيعة الشكوى التي أقامها ضدي وأنا صاحب الحق، وهو اللص الذي

قسام بفعلته الشائنة في وضح النهار دون أن ينال القصاص العادل.  
☆☆☆  
قال القاضي بصرامته المعهودة:  
- المدعي يتهمك بأنك تريد أن تكون وحدك الزوج والأب في الأسرة.. مع أنه يشاطرك المنزل على قدم المساواة.  
عندئذ لم أستطع ضبط أعصابي، فصرخت بوجه القاضي:  
- الأولاد من صلبني أنا فما علاقته بهم...؟  
وإذا شاركني زوجتي فلمن سينتسب الأطفال الذين ستلدهم؟  
رد القاضي بوجه محايد التعبير:  
- لا تستعجل الأمر.. القانون سيبت في هذا الموضوع في الوقت المناسب!!!



# الإبداع

١٨٥

## قصص قصيرة جداً

قصة

\* د. عبد الوهاب خليل الدباغ

### هولاً كوياما

ضعفوا حين أدركوا فجأة أن الظلام الذي حلّ عليهم بغتة ليس كسوقاً، بل  
إنزالاً جويّاً صينياً، قدرته فضائيات الطفافة في بكين بمئة مليون طائرة، ومئات  
الملايين من المظليين أعقبه هجوم عسكري برّي بنصف مليار جندي..  
المثير للفرابة.. أن الشاب عبد العليم الحفيد وهو في رهبة العصف البارد  
المجهول، الذي اجتاح البلاد عقب حجب الشمس بمظلات الغول، شرع كالمهبول،

\* أديب وباحث من العراق الشقيق.

العمل الفني: الفنان زهير حسيب.

العدد ٥٢٩ تشرين الأول ٢٠٠٧



يبحث عن شمعة تضيء له (اتجاهات الرياح)، تلك المجموعة القصصية التي كتبها جدّه السابع، وطبعت آخر مرة عام ٢١٠٠م، ليضيف إليها من أدب الخطفة آخر قصص القرن الأول.. (هولاكوياما.. نهاية التاريخ).

### صراع الليل والنهار

مات بسكتة دماغية، بعد عشر سنين من تأليفه كتاباً، كشف فيه عن وثائق سرية، ومخطوطات شخصية.. كانت مصيبتته التي أودت به تكمن في دوامة الصراع بين الليل والنهار.. ففي وضوح النهار يندفع إلى دار الطباعة والنشر كأنما يطير على أجنحة الصقر، ثم ما يلبث أن يتراجع كالخفافيش أمام زهول الناشر، ليعود في الليل خائفاً يترقب، يلقي بهمة على سريره ويلعن اليوم الذي سطر فيه الكلمة الأولى من حولياته.. استمر صراعه.. حتى حطم اليأس دماغه.. ومات.. ولم ينشر كتابه..

### وداعاً.. أيها الشرق الجديد

وُلِدَ جديّ في الأيام الأولى من الحصار، بدأ كتابة القصص القصيرة بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر، صار في أردل العمر وهو في العقد الثالث، لم يصل إلينا من

آثاره الشيء الكثير، على الرغم من شهرته في الآفاق، عدا ما حوته الرسالة الأكاديمية الموسومة:

(الشيخوخة المبكرة في أدب ما بعد الشرق الأوسط الجديد)

قصص قصيرة جداً

ما لا أكاد أصدقك، ولا سيما أنني قد سممت الكثير عن أفكارك المبدعة وأخلاقك الطيبة، يا أخي وإن اختلفنا فهذا لا يؤدي إلى القتل، أليس كذلك؟ ثم إنني عرفت عنوانك وحدثت أصحابي عنك، وقصصت لهم رؤيائي فأعجبوا بك.. تصوّر.. ثم ودّعهُ وانصرف مطمئناً ولم يعد يُخَيِّلُ إليه ما رأى.

نيرون

بموته لا تدور الأرض، لا يتبخر الماء، لا تولد الأحياء، بموته تتفجر المجرات، تنتثر الكواكب، ينتفض الأموات، هو أول من شهد الدمار، والأطفال أشلاء بين الأحجار، هو آخر من يموت.. من أجل خلاصهم يبقى، بأسف لذويهم، يعزيهم.. يدعو الرب ليرحم ضحاياهم.. آمين.. آمين.

الساعة الأخيرة

قرأ مذكرات روائي انتحر لأنه لم يجد للمحتمة نهاية مناسبة.. طوى الكتاب، وقرر قضاء الوقت المتبقي على موعده مع دائرة الإعلام في الحديقة العامة المجاورة، فهي المكان الملائم للتفكير في عنوان مناسب لمجموعته القصصية.. غير أن انفجار سيارة مفخخة على مقربة من باب الحديقة، أحوالته إلى أشلاء مبعثرة.. فكانت الساعة الأخيرة هي العنوان المناسب.

صنّاع التنكسة

صنّع الفتى حارس البوابة، ودخل عنوة،

دراسة في أثر الحروب والفتن الأهلية

كانت هذه ترجمة غربية كتبها المؤرخ عبد العليم الفهيم، بخط يده على ورقة مهملة، عُثِرَ عليها تحت وسادته، بعد موته في فندق الدولة المضيفة، إثر نزيف أصيب به في المعدة، بعد أكلة بسكويت، عقب مشاركته في مؤتمر دولي..!!!

النظارة السوداء

عاش سبعين عاماً، نافق أحياناً، شتم أحياناً، فسق أحياناً، ظلم أحياناً، لم يسافر، لم يهاجر، لم يغترب، لم يكفر، لم يلتفت.. الآن لبس نظارة سوداء وراء رأسه.. نافق، شتم، فسق، ظلم، لم يهاجر، لم يسافر، لم يغترب، لم يكفر.. حين نزعوا النظارة السوداء من وراء رأسه وجدوها.. متقوية!!!

بلغ نصاً

بالغ في صنعة النقد، شغل الصحافة والفضائيات، لم يسلم نصاً من لسانه، كان كاتب مغموراً يعلم أن مندوراً لا يجيد سوى قضم النصوص وقبيلتها، أقسم أخيراً أن يبلغه نصاً عصياً على القيء.. يخنقه!!!

سفر الخائضين

أصابه القلق حين خيّل إليه أن الشاب العملاق الذي كان يصادفه يومياً عند عودته إلى البيت ليلاً سيقتله حتماً. فاتخذ قراراً بمواجهته والتحدث إليه بالقول: تصوّر يا أخي أنني رأيت في المنام أنك تقتلني، وهذا

برمودا

كانت المصائق المائية العربية موضوع  
الدرس، حين أثار التلميذ سؤالاً عَرَضياً عن  
ابتلاعات برمودا؟ فما كان من الأستاذ إلا أن  
يتهمه بسوء الأدب، وإشاعة الفاحشة..!

غشيم العولة

طأطأ المتحدث الغشيم رأسه، وانسحب  
خائباً حتى تواري، في حين أخذت الشيخ  
ضحكةً ساخرة.

أحس الغشيم بوقع المهزلة في اللحظة  
التي انتبه فيها إلى نفسه المُسرقة، وأدرك أن  
حديثه في آداب الصلاة كما يريدُها الشرع  
ليس أمراً استراتيجياً! فالشيخ -يا عيني-

، متقل بهموم العولة، ولم تعد تشغله توافه  
الأمور.!!!

فاسد.. نت

فَرَّخَ الإنترنت قصة قصيرة جداً، قرأها  
مرّة، مرّتان، ثلاث، أربع، خمس، لم يفهم منها  
شيئاً، استل فرخاً آخر، تمعّن فيه، قرأه، حاول  
هضمه، مرّة، مرّتان، ثلاث، أربع، خمس، لم  
يستطع، قال أخيراً: ما أعظم الفراخ.. وما  
أسخف الإنترنت!!

في وقتٍ لا يَحِقُّ له الدخول فيه.. كان ذلك  
قبل أن يرى الضابط العنجهي يصفع الشرطي  
لأنه منع سيارته من التوقف.. فما لبث أن  
عاد يبيحُ عن الفتى ليعتذر منه ويبارك له  
تتفيذه للأوامر.. فوجده قد ترك البوابة لكل  
من هَبَّ ودَبَّ.

زلة سبويه

صرخ في وجهه كالأسد.. يا رقيب! انتبه  
السائق.. واعتذر! وقال له: لك ما تريد، أنا  
أسف، ولكن يا أخي قل لي بالله عليك، ماذا  
تعني كلمة رقيب؟ انتفخ ولم يُجبه، وعبر الشارع  
مع إيقاع ضحكات الركاب، وعلى الرصيف  
الأخر، صرخ ثانية.. وظل يصرخ بأعلى صوته  
حتى بكى من غيظه.. ولا من مجيب!

ذهول

بلغت ثقته العمياء بسيّده غاية الذهول  
من مقام الإعجاب، يكاد يفنى فيه حين يراه،  
يحفه الوقار من كل جانب، من له غيره، يعيد  
له وصاله مع أم مسعود! وهي الآن في بيت  
أبيها حيث لا رجعة بعد خصامًا!

سمع سيّده نداءه، فالقّى على أم مسعود  
وقاره، وما أن أكمل حديثه وحواره، حتى  
توسلت إليه بالطلاق! لتدخل هي بذاتها هذه  
المرّة تجرّية الذهول والفساء.. ولكن بعقد  
جديدٍ آخر.. حقيقي وملموس!



# آفاق المعرفة

- المجمعي الشيخ عبد القادر المغربي د. عبد الكريم الأشر
- العمى والبصيرة في قصيدة المتنبي د. خليل الموسى
- عازف الصنج عازف الصنج عبد الفتاح قلعه جي
- مفهوم الاستغراب عند صادق العظم د. محمد الجبر
- الحرية الفكرية بين الضرورة والممارسة تامر سفر
- جان جاك روسو د. محمد الرّجل
- جيل الملائكة د. محمد يحيى الخراط
- محي الدين بن عربي ونظريات الخيال جهينة علي حسن
- الألوان دلالات متعددة علاء الدين حسن
- مضامين السرد وأدوات التوصيل ترجمة: رافع شاهين
- لماذا يدير النقد الأبى ظهري للبننيوية؟ د. منير سويداني
- جدلية الثقافة والمعرفة المعاصرة إبراهيم الصعبي

# آفاق المعرفة

١٩٠

المجمعي (الشيخ عبد القادر المغربي)

١٨٦٨-١٩٥٦م

داعية الإصلاح والتجدد

\* د. عبد الكريم الأشتري

- 1 -

رأيته مرة واحدة، وكان قارب أن يتعدى الثمانين، يمشي منقاداً بعبء السنين. على رأسه عمامة بيضاء، وإلى جانبه فتاة سافرة، عرفت، من بعد، أنها ابنته. كان المنظر آنذاك -قبل نصف قرن- لا يخلو من الغرابة. وكان أوشك أن يدخل سوق الحميدية، فرأيت الناس، على الجانبين، يتطلعون فيه: قرنان من الزمان تجمعهما صورة واحدة! كنت يومها (١٩٤٨) طالباً في الجامعة. وكنت في صحبة زميل يعرفه، فأشار إليه يقول: «الشيخ المغربي!»

\* أديب وناقد وباحث في الأدب العربي (سورية).

العمل الفني: الفنان زهير حسيب.

العدد ٥٢٩ تشرين الأول ٢٠٠٧



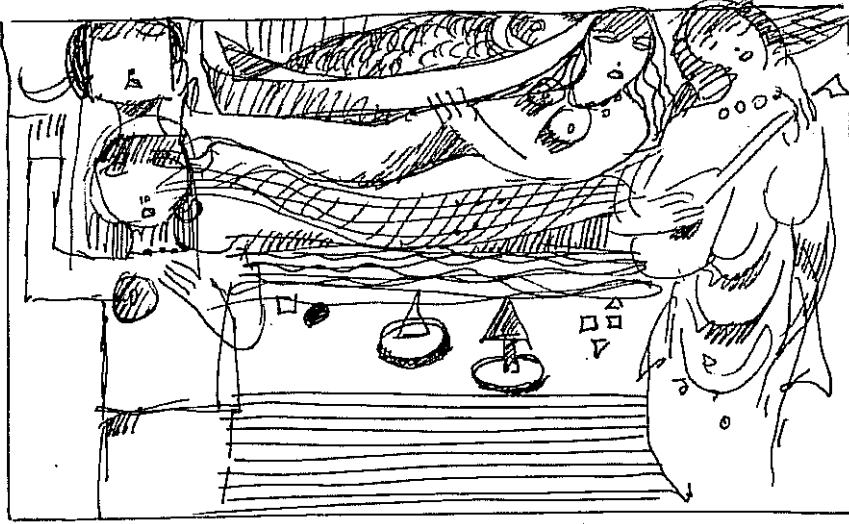
فالشيوخ المغربي واحد من تلامذة هذه المدرسة البارزين. ولعله أكثرهم التزاماً بالفكر الإصلاحي نظراً وممارسة. كان يرى، مثلاً، أن الحجاب يعني ألا تتبرج المرأة، وألا تخلو برجل أجنبي، وألا تسافر إلا في صحبة أحد محارمها. فأما الحجاب الشائع - في رأيه - فما يتفق مع ما للمرأة من حرية التصرف التي كفلها لها الإسلام. فأباح لابنته أن تخرج سافرة. ومشى، بعمامته وجبته، إلى جانبها في السوق. وناصر قاسم أمين<sup>(٥)</sup>، صاحب كتاب «تحرير المرأة»<sup>(٦)</sup> وتلميذ المدرسة الإصلاحية نفسها، وامتدحه ورد على منتقديه. ووصل في رده إلى أن يقول: «إن مسلمي اليوم، على الحال التي هم عليها، ليسوا بمسلمين». فثار به الناس، واتهموه بالكفر والمروق. وأمضى حياته كلها في ظل هذه الحملة القاسية.

كان يدعو إلى فتح باب الاجتهاد بشروطه الشرعية: الكفاءة والإخلاص. ويرى أنه أصل من أصول التقاليد العلمية في الإسلام. واجتهد لنفسه فكتب يجبذ التمثيل على المسارح، ثم خاض البحر فترجم عن الفرنسية التي كان يقرأها رواية دوماس الابن الشهيرة (غادة الكاميليا) La Dame aux

إن من الشخصيات التي طالما تمنيت لو كنت لقيتها، زعيم مدرسة الإصلاح في النصف الثاني من القرن التاسع عشر: جمال الدين الأفغاني (ت ١٨٩٧م)، فالشيخ المغربي واحد من تلامذته، وله عنه كتاب صغير صدر في سلسلة «اقرأ»<sup>(١)</sup> التي كانت تصدر في القاهرة.

كنت أتمنى أن يحدثني عن هذا الرجل الغريب الذي حمل عصاه وجمال في العالم الإسلامي: «يكرز بالإصلاح»، فيهب الدول القائمة فيه، ويحرك الثورات، ويعصف بالرجال: من أي المذاهب هو؟ وإلى أي وطن ينتسب؟ وكيف زلت قدمه يوماً فدخل أقبية الماسونية؟<sup>(٢)</sup> وما المعاني التي تكمن وراء لغته الغريبة أحياناً؟ وكيف أتيج له أن يطلع على هذا الخليط من الثقافات؟ وبأي لغة كان يقرأها؟ وكيف كان ينظر إلى القضية المثارة من أيامه إلى اليوم، وسمّوها: «تحرير المرأة».

على أنه لم يخلف كتباً كثيرة، فكتبه لا تزيد على ثلاثة أو أربعة، هي أقرب إلى الرسائل منها إلى الكتب<sup>(٣)</sup> وله الخاطرات التي دونها عنه أحد تلامذته «محمد المخزومي»<sup>(٤)</sup>. ولكنه خلف مدرسة فكرية طلعت من جيبها جميع حركات الإصلاح التي نعرفها: في الدين والاجتماع والسياسة واللغة.



تعبير 2006

الموضوعات، لكنه لم يكمله. وكان من أوائل الداعين إلى تكوين معجم حديث يفي بحاجات الحياة المعاصرة، ويُقصر على مفردات اللغة المستعملة، وتضاف إليها المفردات الجديدة الدخيلة والمولدة و المنحوتة والمشتقة، مما تستدعيه حاجات الناس إذا كتبوا أو تكلموا أو قرؤوا ما يكتبه أهل العصر. ثم رأى أن يكتب، منذ مطلع القرن العشرين، كتاباً في «الاشتقاق و التعريب» يعين على تنمية اللغة وتوسعتها، فكتبه، وأصدره سنة ١٩٠٨م.

ورأى في الناس عزوفاً عن التراث، فاستعان بنزوعه إلى الفن القصصي، وعرض من التراث نصوصاً جميلة كتبها على نحو العدد ٥٢٩ تشرين الأول ٢٠٠٧

Camelias. ثم أضاف إليها، هو نفسه، بعض الأدوار الغنائية، وعرضها على الشيخ سلامة حجازي<sup>(٧)</sup> فمثلتها فرقتة سنة ١٩٠٨، على مسارح القاهرة، باسم «النجم الآفل».

وكان ينتقد لغة الكتابة أيامه ويدعو إلى تبسيطها، فجعل من كتابته مثلاً في تبسيط الجملة واختيار المفردات المطروقة. وزاد فدعا إلى التوسع في تعريب المفردات الأعجمية، وقال: «إن التردد في قبولها أخلّ بنهضتها اللغوية وأخرها أكثر من نصف قرن».

ثم لم يكتف بذلك فصنع، هو نفسه أيضاً، معجماً جمع فيه هذه الألفاظ مقسمة على

وكان يذكر في الداعين إلى إنشاء الجامعة في مصر، وتطوير أساليب التعليم في الأزهر، وإلى تمكين التسامح الديني في نفوس الناس. ويهتم بأقطار المغرب العربي، وبالأقطار الإسلامية البعيدة. مثل جاوة والهند.

ثم لما أسست الجامعة السورية «جامعة دمشق» شارك في تصحيح كتبها، في كليتي الطب والحقوق، فقوم لغتها، وأدخل فيها مصطلحات جديدة.

### - ٣ -

فمن هو هذا الشيخ المغربي؟

هو من أصل تونسي. هاجرت أسرته من تونس لأسباب سياسية، وتولى جده منصب الإفتاء في اللاذقية وطرابلس الشام. ثم سكنت أسرته هذه المدينة، وشُهرت بالفقه والقضاء، ونسبت إلى المغرب. وكان أبوه على صلة بالأمير عبد القادر الجزائري في الشام.

كانت لأبيه خزانة عامرة بالكتب المخطوطة والمطبوعة، فأنكب الطفل عليها، وأتم حفظ القرآن الكريم قبل أن يجاوز العاشرة. ثم دخل المدرسة الوطنية في طرابلس، وهي أول مدرسة عصرية أنشئت في ديار الشام. وفيها عرف الشيخ رشيد رضا تلميذ الشيخ محمد عبده. وتأثر الفتيان بالنزعة الإصلاحية، وقرأ جريدة «العروة الوثقى»<sup>(٩)</sup> التي كان

قصصي جذاب، نجدها في كتابه «محمد والمرأة، ومحاضرات أخرى».

### - ٢ -

أحب أن أقول: إنما اخترت الكلام على المغربي لأنه من الرجال القليلين الذين «عاشوا أفكارهم»، حسب التعبير الدارج اليوم، وطبقوها في أنفسهم، في مرحلة درج كثير من الناس فيها على أن يغلقوا أنفسهم بالأفكار. واخترته لأنه حارب في أكثر من جبهة واحدة: في السياسة والدين واللغة والاجتماع.

رأى، مثلاً، أن يقف إلى جانب المدافعين عن الخلافة، ولكنه لم يسكت عن نقدها. فحين بنى السلطان عبد الحميد ضريحاً لوالد أبي الهدى الصيادي<sup>(٨)</sup> (الرجل الذي لعب دوراً في حياة الخلافة العثمانية، آخر أيامها، واحتج لنفسه نقابة الأشراف) نظم المغربي شعراً نقد فيه مسلك الخليفة، ونعى عليه إسرافه في بناء الضريح، وتقريبه الحمقى والجهال من مقام الخلافة. وارتضى لنفسه أن يدخل السجن بعدها.

وكان من أوائل الدعاة إلى إنشاء المدارس العصرية بدل الكتاتيب التي كان التعليم فيها مقصوراً على قراءة القرآن الكريم. ونهى عن زيارة القبور. ودعا إلى تحرير اللغة من أساليب الخطابة وبهولوانياتها اللفظية. وإلى تبسيط التعبير وتقريبه من أفهام الناس.

في طرابلس، وشارك في إنشاء «الكلية  
الصلاحية» في القدس، ودرّس فيها، فأعانه  
ذلك كله على بلوغ مرتبة النضج في الفكر  
والتعبير. ثم أصبح المجمع العلمي في دمشق  
«مجمع اللغة العربية اليوم» مجلس نشاطه،  
فانتقل إلى دمشق، وسكنها إلى نهاية العمر.  
لم يكن يغادر الكتاب. وقد تمضي أيام  
كثيرة، وهو منكب عليه، لا يغادر بيته. ولكن  
الكتاب لم يقطعه، في مراحل عمره كلها، عن  
صلته بالحياة، فظل وفاقاً للإصلاح والتجدد،  
وحريراً على الجمود في كل الميادين.



ما أجله! وما أصدقها! ما أروع جرأتها! وما  
أقربه منا! ما أعظم ما كان يمكنه أن يخلف  
في حياتنا من أثر لو أنصفناه! ولكتنا، على  
المعهود فينا، نسيناه!

السيد جمال الدين الأفغاني والشيخ محمد  
عبد صدرانها في باريس. وبدأ يتمرسان  
بالكتابة في الصحف، فتحررت لغتهما من  
الأساليب القديمة وقيود الصنعة اللفظية.  
ثم لقي، وهو في ميعة الصبا، السيد  
جمال الدين في الأستانة، في نهاية القرن  
التاسع عشر، وصحبه سنة كاملة كانت نقطة  
الفصل الحاسمة في اتجاهه إلى الإصلاح  
وتحرير فكره من الأوهام. ومن يقرأ كتابه  
الذي كتبه عن السيد جمال الدين «في سلسلة  
اقرأ» يدرك مبلغ ما خلف هذا الداعية الذي  
ملأ الدنيا وشغل الناس، في عقل الشاب  
المغربي.

ثم إنه اتجه إلى الصحافة، فحرّر في  
الصحف إلى جانب محمد كرد علي، فزاد  
ذلك من تمرسه بالإنشاء الحي وأساليب  
النقد الاجتماعي. ثم أنشأ صحيفة «البرهان»

## الهوامش

- ١- العدد ٦٨ (ضمن لائحة السير والتراجم).
- ٢- راجع (خاطرات جمال الدين الأفغاني  
الحسيني) - دار الفكر الحديث ببلنجان  
(الطبعة الثانية ١٩٦٥) ص ١٧ وما بعدها.
- ٣- من رسائله: نفي مذهب الدهريين (كتبها  
وهو في الهند). اختصرت في آخر كتاب  
(الخاطرات) الذي أنشأنا إليه في الحاشية  
السابقة. وانظر مجموعة (العروة الوثقى):
- ٤- في مقدمتها كلمة للملك بن نبي (المفكر  
الجزائري) حياً فيها دور الأفغاني في نهضة  
الأمة.
- ٥- قاسم بن محمد أمين المصري (ت ١٩٠٨). درس  
الحقوق في فرنسا، وعمل في القضاء بمصر،  
وتوفي فيها. كانت له صلة بالشيخ محمد  
عبد، وقيل: إن هذا نظر في كتابه (تحرير

٨- أبو الهدى الصيادي (١٨٤٩-١٩٠٩). ولد في خان شيخون (من أعمال حلب)، وغلب على السلطان عبد الحميد. اختلف في شأنه، وخاصمه الإصلاحيون (جمال الدين الأفغاني وغيره). رُمي بالمخرقة، ومات منضياً بعد ثورة ١٩٠٨م. جمعت أخباره في كتاب باسمه (دار البشائر بدمشق ٢٠٠٣) وجمع شعره أيضاً.

٩- لم تستوف، في صدورها، أكثر من ثمانية عشر عدداً في سبعة أشهر: صدر الأول في ١٥/٥/١٣٠١هـ ١٣/٣/١٨٨٤م، وصدر الأخير في ٢٦/١٢/١٣٠١هـ ١٦/١٠/١٨٨٤م. انظر طبعاتها القديمة - بيروت، مطبعة التوفيق لصاحبها نسيب صبرا ١٣٢٨هـ.

المرأة) قبل أن ينشر. انتقد فيه تعدد الزوجات والطلاق والحجاب). انظر كتاباً لماهر حسن فهمي. (قاسم أمين) من سلسلة أعلام العرب - القاهرة، دون تاريخ. ولكتاب هذه السطور فصل بعنوان (قضية المرأة من منظورين: بين العقاد وقاسم أمين)، من كتاب (فواصل صغيرة في قضايا الفكر والثقافة العربية) ص ٩٣ وما بعدها دار طلاس - دمشق ٢٠٠٢.

٦- صدر في القاهرة كتابه الآخر (المرأة الجديدة).

٧- (١٩١٧). يعد من مؤسسي الحركة التمثيلية الغنائية. من كبار المغنيين. حسن الصوت. كانت له فرقة يطوف بها.



# آفاق المعرفة

١٩٦

## ■ العمى والبصيرة في قصيدة المتنبي (المحو والكتابة)

\* د. خليل الموسى

ليست قصيدة المتنبي اختلافية وإشكالية وحسب، وإنما هي لا تصلح لأن تكون وثيقة تاريخية، كما لا يمكننا أن نستنتج منها أيديولوجيا ثابتة، فنص المتنبي موار بالحركة والدوران حول نفسه، فهو يمزج الواقع بالرؤيا والتاريخ بالمخيلة، ولا يستقر على حال، ومن الصعب أن نقبض عليه متلبساً بحالة واحدة في غير قصيدة، وهو يدير ظهره للتاريخ والأيديولوجية، ولا يرى سوى نفسه، وقصيدته متصلة بذات الشاعر

\* أديب وناقد سوري

- العمل الفني: الضنان مطيع علي

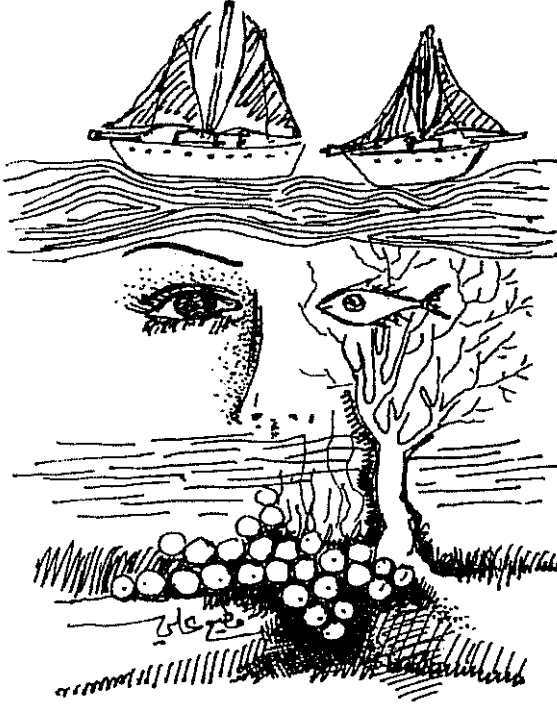
العدد ٥٢٩ تشرين الأول ٢٠٠٧

شرط أساسي للوصول إلى البصيرة، وهو وجه آخر لها، ويقوم على المحو ليُلغى البصر الذي يتوقف عمله عند الصور الخارجية.. أي يتوقف عمل البصر على البرآئي وما هو تاريخي أو واقعي ويومي وعادي ومألوف لكل ذي عين، ولذلك كان عمل البصر مقتصرًا على لغة النثر، أو هو النظم في أحسن حالاته، والنظم تتسبب بين الموجودات بحيث تبدو جميلة في العين الخارجية، وقد وصف كولردج هذا العمل بالشكل الآلي أو التوهم حين تحدّث عن عملية تشكيل القصيدة، فهي «تستقي الوحدة من الرؤيا الخيالية التي تشيع فيها، وليس من تطابقها مع قواعد خارجية: والقصيدة لا تشبه ماكنة رُكبت حسب خارطة بل هي كائن حي ينظمه داخلياً مبدأً حي يخصّه، والخيال كذلك قوة فاعلة في جوهرها: فهي تطوّر كل ما تلمسه»<sup>(٢)</sup>، وقصيدة التوهم تنتج شكلاً سابق التحديد والتصور، وهي عمل عقلي خالص، أو عمل صناعي مفكك وإن بدا متناسقاً لعين القارئ العادي من الخارج، «ويمثّل كولردج للفرق بين الشكلين (الآلي والعضوي) (...). بين شكل فاكهة طبيعية مستديرة وبين شكل صناعي جمعنا فيه ربع برتقالة وربع تفاحة وربع رمان وربع ليمونة ووضعنا هذه الأرباع جنباً إلى جنب بحيث يبدو النتاج وكأنه فاكهة

وتقلباتها إلى درجة كبيرة، وغالباً ما تكون على طرفي نقيض مع الحياة والواقع، ولذلك كان حضور الواقع ضعيفاً في بنية القصيدة، في حين كان للحلم النصيب الأعظم منها، ولنقل إن الداخل يهيمن على الخارج، والصدق في بنيتها إحساسي، وهذه وظيفة الشاعر، فالشعر ليس تاريخياً ولا واقعة تروى، ولا هو يصدر عن الخارج، وهو في جوهره تجميل للواقع، ولذلك هو محاكاة وتخيل، ومن هنا فإن الصدق يصدر عن بنية القصيدة الفنية، أو ما تبثه هذه القصيدة من دلالات، فالواقع في النص الشعري فنّي قائم بذاته ومستقل عن سواه، يروي أبو هلال العسكري هذه الرواية:

«وقيل لبعض الفلاسفة: فلانٌ يكذب في شعره، فقال: يُراد من الشاعر حسن الكلام، والصدق يراد من الأنبياء»<sup>(١)</sup>، ولذلك كان التناظر بين الشعر والواقع من حسنات الشعر وفضائله كما ذهب إلى ذلك صاحب «العمدة»: «ومن فضائله (الشعر) أنّ الكذب- السذي اجتمع الناس على قبحه- حسنٌ فيه، وحسبك ما حسن الكذب، واغتفر له قبحه»<sup>(٢)</sup>.

وبما أنّ المتنبي شاعر راءٍ بامتياز فإننا في هذا الفصل ندخل إلى مفهومي العمى والبصيرة اللذين اخترناهما عنواناً، فالعمى



مستديرة حقيقية، والرجل العبقري هو وحده الذي يتمكن عن طريق الخيال من خلق عمل فني يتحقق فيه هذا الشكل العضوي<sup>(٤)</sup>، ولذلك كان الخيال المهيمن في الشكل العضوي أساساً لتماسك بنية القصيدة وتلاحمها في معمار يتعدّد تفكيكه من دون الإساءة إليه، أو كما يقول كولردج. «استخراج حجر من الأهرام باليد المجردة لن يكون أكثر صعوبة من تغيير كلمة أو موقع كلمة عند ميلتون أو شكسبير (في مؤلفاتهم ذات الأهمية القصوى على الأقل) دون أن

الغياب؟ فالماضي لا يموت، وإنما ينبغي له أن يتحول في حضوره المنسي إلى مادة تشكلها الذات الشاعرة، يروي صاحب «الأغاني» هذا الخبر عن بدايات أبي نواس في الشعر: «وكان قد استأذن خلفاً الأحمر في نظم الشعر، فقال: لا آذن لك في عمل الشعر إلى أن تحفظ ألف مقطوع للعرب، ومئة أرجوزة؟ قصيد ومقطوع؟ فغاب عنه مدة وحضر إليه، فقال له: قد حفظتها؟ فقال: أنشدها، فأنشده أكثرها في عدة أيام، ثم سأله أن يآذن

تجعل المؤلف يقول شيئاً آخر أو شيئاً أسوأ مما يقول»<sup>(٥)</sup>، ولذلك كان على الشاعر أن يرى الموجودات من خلال عينيه الداخليتين، ويعيد ترتيب الأشياء حسب صورة الداخل ومنطق القصيدة، وهذا يعني أن يكون له رؤيا مختلفة وبصيرة مختلفة، وأن ينتقل في بنية القصيدة من نص الواقع إلى نص الحلم، ومن الرؤية إلى الرؤيا؟ فالشاعر الحقيقي يمحو الآخر ويكتب نفسه مع أنه لا يستغني عن هذا الآخر الحاضر في الذاكرة حضور



ولكننا نتوقف عند بعض الأبيات التي تقي بالحاجة، فبشار بن برد قال:  
**يا قوم أذني لبعض الحي عاشقة**  
**والأذن تعشق قبل العين أحياناً<sup>(٨)</sup>**

صحيح أن الحالة التي يصفها بشار منطوية بالنسبة إليه، وخاصة في الشطر الأول من البيت، فقد ولد بشار أعمى، ولذلك كانت هذه الحالة تنطبق عليه، ولكن تعميمها في الشطر الثاني مخالف للمنطق، فالعين هي الحاسة الأولى في مجال العشق، وقد تعامى عنها الشاعر واستبدل بها حاسة السمع.

وثمة خبر قرأته في يوم من الأيام مفاده أن بثينة حبيبة جميل دخلت على أمير المؤمنين في أخريات أيامها، فلم يجد في ملامحها شيئاً من وصف جميل لها، فسألها: أنت بثينة؟ فقالت: نعم يا أمير المؤمنين. ثم أعاد سؤاله، فأجابته: يا أمير المؤمنين إن العين التي تراني بها غير العين التي كان يراني بها جميل، وهذا يعني أن عين المحب عن كل عيب كليلية، ولذلك أصاب العمى عيني جميل العاشقين، وصار يرى بقلبه وبصيرته محاسن بثينة، وهذه هي الحالة الشعرية، في حين أن أمير المؤمنين كان ينظر إلى بثينة بعين المنطق والواقع والحقيقة.

وتذهب بعض الأخبار إلى أن أمير المؤمنين سأل شاعره الأخطل التغلبي عن فاعلية

له في نظم الشعر، فقال له: لا آذن لك إلى أن تتسى هذه الألف أرجوزة كأنك لم تحفظها، فقال له: هذا أمر يصعب عليّ فإني قد أتقنت حفظها، فقال: لا آذن لك أو تتساها، فذهب إلى الدير، وخلا بنفسه، وأقام مدة حتى نسيها، ثم حضر إليه، فقال: قد نسيتهما حتى كأن لم أحفظها قط، فقال: الآن فانظم الشعر<sup>(٦)</sup>.

## - ٢ -

إن تعطيل حاسة البصر (الصورة الفوتوغرافية) أمر ضروري في الشعرية، وقد سمينا هذا التعطيل «العمى» أو «المحو»، وهو أولى درجات الشعرية، وقد تعامى النابغة الذبياني عن العيوب الجسدية الكثيرة في ممدوحه النعمان بن المنذر حين قال:

**كأنك شمسٌ والمثلوثُ كواكبٌ**  
**إذا طلعت لم يبيد منهن كوكبٌ<sup>(٧)</sup>**

فالوصف الذي أطلقه النابغة على ممدوحه مخالف للواقع والبصر قولاً وفعلاً، وقد سمى بعض الدارسين القدماء هذه المخالفة بالمبالغة، ومع ذلك فإن فيها شيئاً غير قليل من الشاعرية، وقد أعاد الشاعر تشكيل صورة ممدوحه وفق الصورة التي رسمتها له المخيلة.

يمكننا أن نسوق أمثلة على هذا العمى أو التعامى من الشعر العربي قديمه ومعاصره

- ٣ -

ربما كان أبو الطيب المتنبي من أوائل الشعراء الذين يتبعهم الغاوون، وإن كان وصف الآية الكريمة ينطبق على سواه كما ينطبق عليه، وهو من الشعراء العرب القلائل الذين سلكوا هذا المسلك التخيلي بمهارة فائقة مستخدماً ثنائية المحو والكتابة أو إعادة إنتاج الصورة وفق الرؤيا والبصيرة، وقد برع هذا الشاعر في موضوع الهجاء في إخفاء ملامح المهجو الحقيقية، ولا سيما الإيجابية منها، ليقدم له صورة كاريكاتورية مفعمة بالسخرية والمرارة، وكأنها «الكوميديا السوداء» التي برز أعلام السريالية في صنعها في النصف الأول من القرن العشرين، ففي هجائه لكافور الأخشيدي قدم صوراً دامغة، وجعله أضحوكة وأهزوءة على مر العصور، بل صارت صورة كافور مقترنة بهذه الأبيات والصور، فهو يمحو صورة من التاريخ ليستبدل بها صورة من المخيلة؟ فقد تعامى المتنبي عن فضائل كافور وحقيقة شخصيته التاريخية، ولم يجد في هذه الشخصية الموضوع سوى المثالب والعيوب، فكانت الصورة المنجزة: ذات ملمح أسطوري مقلوب، وقد تجمعت فيها كل ألوان الخساسة والدناءة والرذيلة، هي صورة القبح الذي تحوّل بالشعر إلى جمالية فاعلة في نفوس

الخمرة في شاربها، فطلب منه الأمان، فأمنه، فقال:

إذا ما نديمي علني ثم علني

ثلاث زجاجات لهن هدير

خرجت أجز الدليل زهواً كأنني

عليك، أمير المؤمنين، أمير<sup>(٩)</sup>

يرى الأخطل صورته وصورة ممدوحه من خلال السكر، والسكر يساوي العمى، فثلاث زجاجات من الخمرة المعتقة كافية لأن تجعل العاقل مجنوناً والجبان شجاعاً، وهي كافية أيضاً لإغلاق باب الرؤية، لتفتح باباً واسعاً للرؤيا والبصيرة، وهل هناك أوسع من هذا الباب إذا كان الشاعر يضع نفسه في مرتبة فوق مرتبة الخليفة، فأمر المؤمنين واقعاً هو أمير على الرعية، وله سلطان عليهم، وفي الرعية أمراء وفيهم رعا، ولكن الإمارة التي وضع الشاعر نفسه فيها مختلفة، إنها إمارة شعرية بامتياز، فرعايا الشاعر الأمير أو المنتشي بسكره وشعره للحظات يفوقون رعايا أمير المؤمنين في الواقع، فهم من مستوى أمير المؤمنين نفسه حسب ما ذهب إلىه مخيلة الشاعر، وقد قال الله تعالى في هذه الفئة من الشعراء: «والشعراء يتبعهم الغاوون، ألم تر أنهم في كل وادٍ يهيمون، وأنهم يقولون ما لا يفعلون»<sup>(١٠)</sup>.

ولا تكتمل صورة هذا المهجو إلا بمجموعة من الصور المتكررة في القذاعة والبشاعة والدناءة والتنانة والمختلفة في التناول والتشكيل؛ حتى إنه في قبحة المزمّن لا يقزّز نفوس الأحياء المحيطين به، وإنما هو يقزّز نفس قابض الأرواح الذي لا يفرق عادة بين الفني والفقير والطفل والكبير والذكر والأنثى، ولكنه إذا أتى إلى مثل هذه الشخصية فإن عمله يكون صعباً وشاقاً، ولذلك لا يعاملها معاملة الآخرين، وإنما يحتاج إلى عود أو واسطة أخرى لتنانة هذه الروح أو خستها:

مَا يَقْبِضُ الْمَوْتَ نَفْسًا مِنْ نُفُوسِهِمْ

إِلَّا وَيَفِي يَدِهِ مِنْ نَفْسِهَا عَوْدٌ (١٤)  
وهل ثمة صورة أو لوحة أكثر بشاعة ودمامة وقبحاً وأكثر هزأً من الصورة التي جاءت في بيت المتنبّي الذي اختتم به قصيدته الياثية في هجاء كافور، إذ صبّ عليه جام غضبه وحقده وحوّله إلى كائن يتلهى به الناس في أوقات الأحزان الشديدة، فكانت هذه الصورة الكاريكاتورية التراجيكميدية البالغة الدلالة:

وَمِثْلُكَ يُؤْتِي مِنْ بِلَادٍ بِصِيَدَةٍ

لِيُضْحِكَ رَبَّاتِ الْجِدَادِ الْبَوَاكِيَا (١٥)  
وتتجلى ثنائية المحو والكتابة في صور المديح التي رسمها المتنبّي لممدوحيه، ولكنها صور أنية غير مستقرة على حال، فالمتنبّي عاش

المتلقين، ولننظر في بنية هذا البيت المكثف المركز الذي لا يزيد الاستفهام الاستكاري التوكيدي سوى فظاعة ومرارة وسخرية في صفات متلاحقة متدافعة متكاملة لتشكيل الصورة:

أَمِينًا وَإِخْلَافًا وَعَدْرًا وَخَسَّةً

وَجَبْنَا أَشْخَصًا لِحَتِّ لِي أُمِّ مَخَازِيَا؟ (١١)  
ومن المفيد أن نتذكر هنا أن المتنبّي قد قدّم في مدائح سابقة صوراً مخالفة كل المخالفة لهذه الصورة الكاريكاتورية لممدوحه، وقد كانت صورة كافور شبيهة إلى حد بعيد بصورة النعمان بن المنذر في بيت النابغة الذبياني الذي مرّ معنا، فقال فيه:

قَسَوَاصِدَ كَافُورٍ تَسَوَارِكُ خَيْرِهِ

وَمَنْ قَصَدَ الْبَحْرَ اسْتَقَلَّ السَّوَاهِيَا (١٢)  
وإذا كانت معاني الخساسة واللؤم والغدر والجهن قد شكلت صورة كافور في البيت السابق، وكانت بمكانة الألوان في تشكيل اللوحة، فإنه في أبياته المدحية يشكّل صوراً مغايرة تماماً، لأن المعاني الإيجابية شكلت هذه الصور، وإن كان الشاعر أجمل واختصر ولم يفصل فيها، فهو يقول:

أَيَا كُلِّ طَيْبٍ لَا أَيَا الْمِسْكِ وَحَدُهُ

وَكُلِّ سَحَابٍ لَا أَحْصُ الْغَوَادِيَا  
يَسْدِلُ بِمَعْنَى وَاحِدٍ كُلِّ شَاخِرٍ  
وَقَدْ جَمَعَ الرَّحْمَنُ فَيْلِكَ الْمَعَانِيَا (١٣)

وَمَا عَاقَنِي غَيْرُ خَوْفِ الْوُشَاةِ  
وَأَنَّ الْوِشَايَاتِ طُرُقَ الْكُذِبِ  
وَتَكْثِيرِ قَوْمٍ وَتَقْلِيلِهِمْ  
وَتَقْرِيْبِهِمْ بَيْنَنَا وَالْخَبِيبِ  
وَقَدْ كَانَ يَنْصُرُهُمْ سَمْعُهُ  
وَيَنْصُرُنِي قَلْبُهُ وَالْحَسْبُ (١٦)

الشعر حالة مناخية راهنة منقطعة عما قبلها، أو هو موقف متبدل تبعاً لهذه الحالة، وقد استطاع المتنبّي أن يجسد هذه الحالة في أبهى صورها في تاريخ الشعر العربي، فكان الشاعر الذي لا يستقر على حال طويلاً، ولذلك لا يجوز أبداً أن نقرأ شاعرية المتنبّي من خلال الأدوات نفسها التي نقرأ بها شاعرية هذا الشاعر أو ذاك، فثمة شعراء امتهنوا الشعر صنعتهم، وكان هدفهم المال والتكسب، ولذلك كانت القصيدة وسيلة وصورها جاهزة سلفاً ضمن المتعارف عليه، ولا يجوز للشاعر أن يستبدل حالاً بحال، فقد وضعت العرب قواعد لقصيدة المديح، وتكلم على ذلك ابن رشيقي، فقال: «وسبيل الشاعر - إذا مدح ملكاً - أن يسلك طريقة الإيضاح والإشادة بذكره للممدوح، وأن يجعل معانيه جزلة، وألفاظه نقية، غير مبتذلة سوقية ويجتنب مع ذلك التقصير والتجاوز والتطويل فإن للملك سامة وضجراً، ربما عاب من أجلها ما لا يعاب، وحرّم من لا يريد حرمانه،

لحظات قلق مستمرة، وكان القلق داءً مزمناً لازمه منذ أن خرج من الكوفة إلى يوم وفاته، ولذلك كانت صور الممدوحين تتبدل بتبدل درجات القلق في نفسية الشاعر، فمرة ترتفع هذه الدرجة، لترى ذات الشاعر مهيمنة على النص، وتتخفّض قليلاً مرة أخرى لترى ذات الشاعر متوازنة مع ذات الممدوح أو متقاربة. والحقيقة أن الشعر، ولاسيما الفنائي منه، لا تاريخ له، والصورة الشعرية بنت لحظتها، وهذا يعني أن المتنبّي كان يخرج من تاريخ شعري ليدخل في تاريخ شعري آخر، والقلق يدفعه من هنا إلى هناك ومن هناك إلى هنا، وقد أنهى هذا الشاعر علاقاته بممدوحيه مرّة واحدة.. نعم كان يبحث عن الممدوح الأفضل.. عن صورة الممدوح الأسطوري أو المثال.. كلهم خيبيوا طموحاته وآماله.. لم يعد إليهم مرة ثانية بعد أن غادرهم ونفض يديه منهم، ولو رغبوا في ذلك كما هي الحالة مع سيف الدولة حين دعاه للالتحاق به بعد خروجه من مصر، فأجابه المتنبّي بقصيدته البائية التي مدحه فيها وشكره على دعوته واعتذر في مطلعها عن تلبية طلبه، فقال:

فَهِمْتُ الْكِتَابَ أَبْرَ الْكُتُبِ  
فَسَمِعًا لِأَمْرٍ أَمِيرِ الْعَرَبِ  
وَطَوْعًا لَهُ وَإِبْتِهَاجًا بِهِ  
وَأَنَّ قَصْرَ الْفِعْلِ عَمَّا وَجِبَ

وسيد الكرماء، وبأن يكون مشهوراً بين الخلق، مع أنهم يجهلون حقيقته الداخلية التي ترفد هذا العطاء بمخزون من الكرم النفسي الذي لا ينضب، حتى إن الكائنات العجمى تدرك هذا الأمر، وكأنها تتطوق به، ولذلك قد خصه الله بما لم يخص به سواه:

لَوْ كَانَ عَلِمَكَ بِإِلَهِهِ مُقْسِماً  
فِي النَّاسِ مَا بَعَثَ إِلَيْهِ رَسُولاً  
لَوْ كَانَ لَفَضْلِكَ هَيْبِهِمْ مَا أَنْزَلَ إِلَيْهِ  
قُرْآنَ وَالْتَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ  
لَوْ كَانَ مَا تُعْطِيهِمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ  
تُعْطِيَهُمْ لَمْ يَعْرِفُوا التَّامِيلَ  
فَلَقَدْ عُرِفَتْ، وَمَا عُرِفَتْ حَقِيقَةً  
وَلَقَدْ جُهِلَتْ، وَمَا جُهِلَتْ خُمُولاً  
نَطَقَتْ بِسُوءِ دِكِّ الرِّجْمِ تَفَنِيّاً  
وَيَمَا تُجَسِّمُهَا الرِّجْيَادُ صَهِيلًا  
فِيهَا وَلَا كُلُّ الرِّجَالِ فُحُولاً (٢٠)

ومع ذلك فإن القارئ قد يجد صورة أخرى لهذا المدوح أو ذاك تتفق مع هذه الصورة أو تختلف، لأن اللحظة الشعرية متغيرة عند المتنبي بتغير موقفه أو بتغير الحالة التي نجمت عنها هذه الصورة وفق ثنائية المحو والكتابة أو العمى والبصيرة، وهما آيتان يشتمل عليهما المتنبي في تشكيل صورته الشعرية.

وثمة ثنائية أنا/الآخر التي تغطي مساحة

ورأيت عمل البحترى -إذا مدح الخليفة- كيف يقل الأبيات، ويسبرز وجوه المعاني، فإذا مدح الكتاب عمل طاقته، وبلغ مراده» (١٧).

هذا هو الفرق بين عمل شاعرين: أحدهما يعرف سلفاً ماذا يريد أن يقول، وبهية الصور والمعاني لتكون مناسبة لمقام المدوح، والآخر يدع القصيدة هي التي تتكلم، ونحن إذا أمام حالتين: حالة يتكلم الشاعر فيها في القصيدة، أو هو يلجم القصيدة ويتحكم بحركتها وصورها وأبعادها، ولذلك كان «على فلسفة الشعر أن تعترف أن الشعر لا تاريخ له، أو على الأقل ليس له تاريخ قريب، حيث يمكننا متابعة الصورة الشعرية في حالة إعدادها وصدورها» (١٨). وإذا كان للولادة قوانين يعرفها القاصي والداني سواء أكانت الولادة في الإنسان والحيوان أم النباتات، ولهذه الولادات أزمان معروفة، فإن ولادة القصيدة أو الصورة الشعرية مفاجئة ومختلفة، فهذه الصورة الشعرية هي بروز متوثب ومفاجئ على سطح النفس» (١٩)، ولذلك كانت ثنائية المحو والكتابة مستمرة في قصيدة المديح التي أنتجها المتنبي، ففي قصيدته اللامية رسم صورة لمدوحه بدر بن عمار، وكانت بنت لحظتها التي ولدت فيها، وهي لحظة إعجاب بأن يكون بدر رجلاً يعرف الله خير معرفة، وبأن يكون معطاء، بل هو ربّ العطاء

واسعة من شعر المتنبي، وهي مفتاح من أهم مفاتيح شعره، بل ربما كانت المفتاح الأعظم للبوابة الكبرى التي ندلف منها إلى الأبواب الأخرى الداخلية والخارجية، وهي تساعدنا على قراءة ديوانه، ومشكلة هذا الشاعر الوجودي أنه يعي ذاته ويسعى إلى اكتشافها والكشف عنها بجرأة وإظهارها إلى الملأ، وخاصة في القصائد الناجمة عن الحصار والقلق النفسين، ولذلك فإن المؤلف الضمني والرقيب الداخلي الذي يراقب عملية الولادة في بعض القصائد يغيب جزئياً أو كلياً في بعض المقاطع أو القصائد التي تناولت هذه الثيمة (Thème)، والموازنة بين «أنا» الشاعر والآخر، سواء أكان هذا الآخر مفرداً أم جمعاً، ملكاً أم شعباً، وسواء أكانت هذه الموازنة صريحة ومباشرة أم مخفية ولا مباشرة، تتجلى في ثنائية المحو والكتابة، فالمتنبي يعي ذاته دائماً، ولذا ته حضور فعال في قصائده، ولذلك كانت الغنائية والوجدانية طاغيتين في شعره، ولا يقتصر ذلك على موضوعات محددة، كالفرزل مثلاً، وإنما يتجاوزها إلى موضوعات المديح والهجاء التي أفسح لها مكاناً وسيعاً إلى جانب الآخر، وإن كان أحياناً يحاول أن يكبت هذه الذات الطافرة المتمردة لغرض من الأغراض، ولكنها سرعان ما تتبثق ماردة قوية في لحظة أخرى، وتشكل هذه

اللحظة المصدر الخام لقصائده، فالمتنبي يبحث عن ذاته في ماضيه وحاضره ومستقبله، وهو في بحثه عن زمنه الضائع. يبحث أيضاً عن المكان الضائع، وليس للمتنبي وطن يحن إليه، كما هي العادة عند الشعراء، ووقوفه على الأطلال ليس إلا خدعة شعرية، أو هو عادة ورثها من القصيدة الجاهلية، وليس هو سوى جواب آفاق يبحث عن اليوتوبيا، ووطنه على ظهر راحلته أو كانت قدماه راحلة له:

عَنِّي عَنِ الْأَوْطَانِ لَا يَسْتَفْرِزُنِي

إِلَى بَلَدٍ سَافَرْتُ عَنْهُ إِيَابُ

وَعَنْ ذَمَّانِ الْعَيْسِ إِنْ سَامَحَتْ بِهِ

وَأَلَّا هَفَى أَكْوَارِهِنَّ عَقَابُ (٢١)

ظل هذا المكان الضائع يفرّ من قبضة المتنبي بالرغم من مغامراته المتواصلة ورحلاته المستمرة وتنقله بين العراق والشام ومصر وفارس، فليس من مكان بقادر على أن يتحمل طموحات شاعر كالمتنبي، ولذلك كانت الأقدار تترصده في أي مكان ينزل فيه، وكانت المجتمعات تأبى أن يكون فيما بينها، وهي تقف إزاء طموحاته سداً منيعاً، وتقف إزاء خيالاته ومخيلته بجيوش من الخصوم والحساد والحاقدين، ولذلك اختصر تجربته مع الحياة بهذا البيت:

لِحَا اللَّهِ ذِي الدُّنْيَا مُنَاخًا لِرَاكِبِ

فَكُلُّ بَعِيدٍ الْهَمِّ فِيهَا مُعَذَّبٌ (٢٢)

في عدة غزوات إلى بلاد الروم، ومنها غزوة الفنا التي لم ينج منها إلا سيف الدولة بنفسه، وستة أنفار أحدهم المتنبى، وأخذت الطرق عليهم الروم، فجرد سيف الدولة سيفه، وحمل على العسكر، وخرق الصفوف، وبدد الألوف. وحكى الرقي عن سيف الدولة قال: كان المتنبى يسوق فرسه، فاعتقلت بعمامته طاقة من الشجر المعروف بأَمَّ غيلان فكان كلما جرى الفرس انتشرت العمامة، وتخيل المتنبى أن الروم قد ظفرت به، فكان يصيح الأمان يا عِلج قسال سيف الدولة: فهتفت به وقلت: أيما عِلج؟ هذه شجرة علق بعمامتك فودَّ أن الأرض غيبته. فقال ابن خالويه: أيها الأمير أليس أن ثبت حتى بقيت في ستة أنفار تكفيه هذه الفضيلة»<sup>(٢٤)</sup>

أحاول أولاً أن أفكك هذا الخبر من خلال ثنائية المحو والكتابة، لأعود بعد ذلك إلى الحديث عن الممى والبصيرة في قصيدة المتنبى، ففي الخبر الذي رواه الرقي عن سيف الدولة تناقضات لا يتقبلها المنطق، فقد جاء فيه وصف لشجاعة سيف الدولة الخارقة حين جرد سيفه على العسكر، وخرق الصفوف، وبدد الألوف، وفي هذه العبارات تسمية عن الواقع الرديء الذي كان فيه سيف الدولة في هذه المعركة ولجوء إلى المخيلة الشعرية، والمنطق لا يتقبل هذا الخبر جملة وتفصيلاً،

وحقيقة المتنبى في موازاته بين الأنا والآخر أنها متكررة ومفعمة بالأسى والإحباط، فقد كان يرى الأرض (المكان) والعصر (الزمان) خلوا من الكرماء والشعراء الحقيقيين، وهي رؤية سوداوية عمقت الهوة بين الشاعر والمجتمع، وكان يرى الفساد في كل مكان، ولذلك كان الناس في غير أماكنهم، وهذا ما عزز النزعة التراجيدية التي كان الشاعر يعانها من هذه الموازات، فقال:

لَا تَطْلُبَنَّ كَرِيمًا بَعْدَ رُؤْيَتِهِ  
إِنَّ الْكِرَامَ بِأَسْخَاهُمْ يَدَا خُتِمُوا  
وَلَا تُبَالِ بِشَعْرِ بَعْدَ شَاعِرِهِ  
قَدْ أَفْسَدَ الْقَوْلَ حَتَّى أَحْبَبَ الصَّمَمَ<sup>(٢٥)</sup>

ولا شك في أن المتنبى قد تعامى أو عمى عما في شخصيته من صفات سلبية يدركها أو لا يدركها، ليقدم للمتلقي صورة ناصعة البياض عن البطل الأسطوري المنشود الذي لا يدانيه المييب من أي جهة، فهو الكامل المتكامل في المتخييل الشعري، ولكن الأخبار تدين المتنبى في صفة من أهم صفات البطل الأسطوري، وهي الشجاعة، والمتنبى من طلاب المجد والسؤدد يسعى إليها بالدم والسيف والرجال كما يقول في شعره، ولكن صاحب «الصحيح المنبى» يروي لنا حادثة مختلفة توهم فيها المتنبى الشجاعة رجلاً، وهو في غزوة الفنا مع سيف الدولة، فقال: «وصحب سيف الدولة

ولاسيما ما جاء منه في قسمه الأول في وصف شجاعة الأمير، فسيف الدولة اشترك في هذه المعركة مع جيشه، واستطاع الروم أن يهزموه شرَّ هزيمة كما جاء في مضمون الخبر، إذ لم ينج من العرب سوى الأمير وستة أنفار، ولما حاصرتهم الروم للقضاء على من تبقى من الجيش حمل سيف الدولة على العسكر وفعل ما فعل، وهذه الصورة متخيلة، لأن العاقل يتساءل أين كان سيف الدولة حين كان معزراً مكرماً منيعاً بين جيوش المسلمين في المعركة الحقيقية التي هزم فيها؟ ثم أليس في صورة الخبر وروايته ما في حكايات عنتره والوزير سالم وتغريبة بني هلال من أحداث ملفقة وصور لا يتقبلها المنطق إذ تدب النخوة في نفس البطل الأسطوري الذي يشدُّ على جيوش الأعداء الحرارة، فيخترق الصفوف ويبدد الألوف، ويأتيهم من الشمال إلى الجنوب ليحصد ألفاً من الرؤوس، ثم يلف عليهم من الجنوب إلى الشمال ليحصد ألفاً أخرى، وهكذا، وهي ألف لا تزيد ولا تنقص؟ وعندني أن مثل هذه الأخبار تدخل البهجة إلى نفوس الناس البسطاء الذين كانوا يستمعون إلى الحكواتي في المقاهي الشعبية، وإذا استكروا عليه قلة هذا العدد جعلها عشرة آلاف من الشمال إلى الجنوب ومثلها من الجنوب إلى الشمال، والمهم من ذلك كله

أن يرضى عنه رواد المقهى ليستمر في عمله، وهذه هي طبيعة المجاملة والمصانعة لصنع الشهرة، وهي أن تسوق مع السائقين وأن تتوقف حيث يشاؤون.. ثم علينا أن نضع في الحسبان أن التاريخ صنعته البلاطات وفق هواها ومصالحها، ولذلك لا أطمئن إلى صحة هذا الخبر الاطمئنان كله، وكذلك لا أطمئن إلى ما جاء في القسم الثاني من الخبر عن صورة المتنبي الزرية، وهي المقصودة من الخبر كله، وأظن أن الخبر مفتعل، ولا يعني عدم الاطمئنان أن المتنبي كان شجاعاً، وإنما أقصد من وراء ذلك أن أبين أن الخبر مبالغ فيه في قسميه، ففي القسم الأول مبالغة في شجاعة سيفه الدولة وبطولاته، وفي القسم الثاني مبالغة في إظهار جبن المتنبي وهلعه، والخبر بمجمله مصنوع للإساءة إلى الشاعر، ولكن الصانع لم يتبَّه على ما جاء في القسم الأول الذي يساعد القارئ على أن يرفض الخبر جملة وتفصيلاً، فضلاً عن أن رجلاً يمثل هذا الجبن لا يقطع الفيافي والبلاد التي قطعها المتنبي في حياته فعلاً، فقد تنقل مطارداً إلى حد ما بين الفيافي والقفار من العراق إلى الشام وإلى مصر وبلاد فارس، ثم ليقتل عند دير العاقول.

ومع ذلك فإن الخبر نفسه يخدمنا في مسألة العمى والبصيرة إذا سلمنا بما جاء



وأبقى أثراً من البطولات المختلفة الأخرى، لأن بطولات المتنبي باقية في خوالده. وكذا شأن المتنبي مع ما روي عن بخله، وقد استقصى ذلك صاحب كتاب «الصبح المنبي»، فقد قال أبو البركات بن أبي الفرج المعروف بابن زيد التكريسي الشاعر: بلغني أنه قيل للمتنبي: قد شاع عنك من البخل في الآفاق ما قد صار سمرأً بين الرفاق؟ وأنت تمدح في شعرك الكرم وأهله، وتذم البخل وأهله، ألسنت القائل:

وَمَنْ يُنْفِقِ السَّاعَاتِ فِي جَمْعِ مَالِهِ

مَخَافَةَ فَقْرٍ فَالَّذِي فَعَلَ الْفَقْرَ

ومعلوم أن البخل قبيح، ومنك أقيح، لأنك تتعاطى كبر النفس وعلو الهمة وطلب الملك، والبخل يناه في سائر ذلك، فقال: إنَّ للبخل سبباً، وذلك أنني أذكر وقد وردت في صباي من الكوفة إلى بغداد. فاتخذت خمسة دراهم في جانب مندليسي وخرجت أمشي في أسواق بغداد فمررت بصاحب دكان يبيع الشاكهة، فرأيت عنده خمسة من البطيخ باكورة، فاستحسنتها ونويت أن أشتريها بالدرهم التي معي، فتقدمت إليه وقلت: بكم تبيع هذه الخمس بطاطيخ؟ فقال بغير اكتراث: اذهب، فليس هذا من أكلك، فتماسكت معه وقلت: أيها الرجل دغ ما يفيظ واقد الثمن. فقال: ثمنها عشرة دراهم. فلشدة ما جبهني به ما

فيه على سبيل الافتراض؟ فمعناه مناقض لمعاني المتنبي في أبياته التي تطالعنا في معظم قصائده، وهو يحدثنا عن شجاعته وبطولاته المتخيلة، ويسعى إلى أن يحطم رؤوس الملوك والأعاجم ويطهر الأرض من ملوكها وسكانها ليبنى على أنقاضها مملكته الجديدة؟ ولذلك هو يدعو إلى أن يعيش المرء حراً كريماً ولو قدّم في سبيل ذلك حياته ثمناً في الأبيات الآتية:

عِشْ عَزِيزاً أَوْ مِتْ وَأَنْتَ كَرِيمٌ

بَيْنَ طَعْنِ الْقَنَا وَخَفَقِ الْبُنُودِ

فَرُؤُوسِ الرِّمَاحِ أَذْهَبُ لُغَيْبِ

ظُفِّ وَأَشْفَى لِقَلِّ صَدْرِ الْخُفُودِ

لَا كَمَا قَدْ حَيَّيْتَ خَيْرَ حَمِيدِ

وَإِذَا مُتَّ مُتَّ خَيْرَ فَهَيْدِ

فَاطْلُبِ الْعَزْزَ فِي لَطْفِ وَذَرِ الدُّ

لَّ وَكُوْكَانِ فِي جِنَانِ الْخُلُودِ (٢٥)

ومع ذلك كله فإننا نقول إن المطلوب من الشاعر غير المطلوب من المؤرخ أو الفيلسوف أو عالم الاجتماع، وكذا شأنه مع الفارس البطل الذي يخوض المعارك ويدفع الصفوف بالصفوف، ولا يعيب الشاعر أن يكون جباناً على سبيل الافتراض، ولكن العيب الحقيقي ألا يكون الشاعر شاعراً حقيقياً، وعلينا هنا أن نقنع على الأقل بأن بطولات المتنبي نصية لا واقعية، وبطولاته جمالية، وهي أعظم شأناً

أَنَا تَرِبُّ التُّدَى وَرَبُّ الْقَوَائِي  
وَسِمَامُ الْعِدَا وَغَيْظُ الْحَسُودِ (٢٧)

وهكذا ترتفع صورة الذات الناطقة (الشاعر) في الأعماق إلى أن تكون ولادة الندى والمكررات مقترنة بزمن ولادته، فهو والوجود ولداً معاً، وتربياً معاً، وهذا هو المعنى الظاهر من الشطر الأول، فهل يعني ذلك أن ذهاب المتنبي يشير بالضرورة إلى ذهاب الجود من هذه الدنيا الفانية؟ ربما يكون ذلك هو المقصود، لأن حضور المعنى الصريح يستدعي الغائب منه، وهذا ما شكل معنى المعنى في القراءة.

وأبو الطب المتنبي مصور بارع ووصاف ماهر، وهو يبتعد عن الصور الفوتوغرافية الناسخة ليصب فيها شيئاً غير قليل من براعته وألوانه المختلفة، فإذا هو رسام أكثر منه وصافاً، فهو يجسم المجرد تجسيماً شاعرياً، فإذا الحمى التي أصابته في مصر امرأة حيية لا تزور عاشقها إلا تحت ستار الظلام، وكأنها تخشى الفضيحة وأقوال الحساد:

وَزَائِرَتِي كَمَا نَبَاهَا حَيَاءٌ  
فَلَيْسَ تَزُورُ إِلَّا فِي الظَّلَامِ  
بَدَلْتُ لَهَا الْمَطَارِفَ وَالْحَشَايَا  
فَعَاقَفْتُهَا وَبَاتَتْ فِي عِظَامِي

استطعت أن أخاطبه في المساومة. فوقفت حائراً، ودفعت له خمسة دراهم، فلم يقبل، وإذا بشيخ من التجار قد خرج من الحان ذاهباً إلى داره. فوثب إليه صاحب البطيخ من دكانه ودعا له، وقال: يا مولاي ها بطيخ باكورة بإجازتك أحمله إلى منزلك. فقال الشيخ: ويحك بكم هذا؟ فقال: بخمسة دراهم. فقال: بل بدرهمين. فباعه الخمسة بدرهمين، وحملها إلى داره، ودعا له، وعاد إلى دكانه مسروراً بما فعل. فقلت: يا هذا ما رأيت أعجب من جهلك، أستمعت عليّ في هذا هذا البطيخ، وفعلت فعلتك التي فعلت، وكنت قد أعطيتك في ثمنه خمسة دراهم، فبعته بدرهمين محمولاً، فقال: اسكت! هذا يملك مئة ألف دينار. فقلت: إن الناس لا يكرمون أحداً إكرامهم من يعتقدون أنه يملك مئة ألف دينار، وأنا لا أزال على ما تراه حتى أسمع الناس يقولون إن أبا الطيب قد ملك مئة ألف دينار» (٢٦).

ومهما يكن نصيب هذا الخبر أو سواء من الصحة فإنه لا يفيدنا في هذا المجال إلا لنستد إليه في ثنائية المحو والكتابة، فلو افترضنا أن الخبر صحيح وأن المتنبي كان بخيلاً فعلاً فذلك يقدم لنا مادة لمعرفة نص الواقع الذي يقابله نص الحلم في مثل قوله:

يخاطب سيف الدولة وقد استطاع ببراعته  
الحرية أن يفتك في اللحظة الحاسمة بجيوش  
الأعداء:

ضممت جناحيهم على القلب ضمة  
تموت الخوالب تحتها والقوادم  
بضرب أتى الهامات والنصر غائب  
وصار إلى اللباب والنصر قادم  
حقرت الرذنيات حتى طرحتها  
وحتى كأن السيف للرمح شاتم  
فأثرتهم فوق الأحيديب كله

كما فثرت فوق العروس الدرهم  
تدوس بك الخيل الوكور على الذرى  
وقد كثرت حول الوكور المطامع  
تظن فراخ الفتح أنك زرقتها  
بأمانتها وهي العتاق الصلادم  
إذا زلقت مشيتها يبطلونها  
كما تنمشي في الصعيد الأراقم<sup>(٢٠)</sup>

المحو والكتابة.. العمى والبصيرة من أهم  
سمات الشعرية، وهي ثنائية لا بد من توافر  
عنصرها لتكتمل الشعرية، فالكتابة، فلكي  
تكون الكتابة لا بد من المحو، وكما تتجلى  
البصيرة لا بد من العمى، «وتستمد الكتابة  
الإبداعية والنقدية قيمتها من هذه المفارقة  
المحيطة بين عمى القول وبصيرة المعنى»<sup>(٢١)</sup>،  
وقد استطاع المتنبي أن يحقق هذه الثنائية  
في قصيدته.

يضيق الجلد عن نفسي وعنها  
فتوسعه بأنواع السقام  
إذا ما هارتقتني غسلتني  
كأنما عاكفان على حرام  
كأن الصبح يطردُها فتجري  
مدامعها بأربعة سجام  
أراقب وقتها من غير شوق  
مراقبة المشوق المستهام  
ويصدق وعدّها والصدق شر

إذا ألقاك في الكرب العظيم<sup>(٢٨)</sup>  
ولنتأمل في هذه الصورة المتخيلة لأسد  
أسطوري كأنه البلية أو الزلزال، ونكتفي من  
هذه الصورة بزئيره، فإذا زار في طرية امتد  
ذلك إلى العراق ومصر إلى آخر ما يتبع ذلك  
من صور متخيلة أخرى في هذه الآيات:

ورد إذا ورد البحيرة شارباً  
ورد الفرات زئيره والنيلا  
متخضب بدم الضوارس لايس  
في غيله من لبدتيه غيلا  
ما قويت عيناه إلا ظننا  
تحت الدجى نار الفريق حلوله<sup>(٢٩)</sup>

والمتنبي في وصف الحرب شاعر ملحمي  
فريد في اللغة العربية، فهو لا يجارى في  
هذا الحقل، والأمثلة على ذلك كثيرة، يصف  
جيوش الأعداء وكتائبهم وأسلحتهم، ليتوقف  
بعد ذلك عند وصف جنود الأمير وأسلحتهم  
وخيولهم والمركة الفاصلة، وهذا المتنبي

## المواش

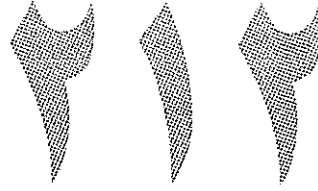
- ١- كتاب الصناعتين، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم وعلي البجاوي، مصر، ط١٩٧١م، ص٦٣.
- ٢- العمدة، تح: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الجيل، بيروت، ط٥، ١٩٨١م، ٢٢/١.
- ٣- جونسون، ريف: الجمالية (ضمن موسوعة المصطلح النقدي)، (المجلد الأول)، تر. د. عبد الواحد ثؤلوة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط ٢، ١٩٨٣م، ص٣٢٢.
- ٤- بدوي، د. محمد مصطفى: كولردج، دار المعارف، مصر، ١٩٥٨م، ص٩٣-٩٤.
- ٥- النظرية الرومانتيكية في الشعر، سيرة أدبية، تر: د. عبد الحكيم حسان، دار المعارف بمصر، ١٩٧١م، ص١٧.
- ٦- الأغاني، الجزء (٢٩)، دار الشعب، تح: إبراهيم الأبياري، مصر، ١٩٧٩م، ص٩٨٦٤-٩٨٦٥.
- ٧- ديوان النابغة الذبياني (صنعة ابن السكيت)، تح: د. شكري فيصل، دار الفكر بدمشق، ١٩٦٨م، ص٧٨.
- ٨- ديوان بشار بن برد (الجزء الرابع)، نشره محمد الطاهر ابن عاشور، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٦٦م، ص١٩٤.
- ٩- شعر الأخطل (صنعة السكري)، تح: د. فخر الدين قباوة، دار الأصمعي بحلب، ط ١،
- ١٠- الشعراء: ٢٢٤-٢٢٦.
- ١١- شرح ديوان المتنبي (البرقوقي)، ٤/٤٣٢.
- ١٢- المصدر نفسه: ٤/٤٢٣.
- ١٣- المصدر نفسه: ٤/٤٢٦.
- ١٤- المصدر نفسه: ٤/١٤٣.
- ١٥- المصدر نفسه: ٤/٤٣٤.
- ١٦- المصدر نفسه: ١/٢٢٥-٢٢٦.
- ١٧- العمدة، تح: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الجيل، بيروت، ط٥، ١٩٨١م، ١٢٨/١.
- ١٨- باشلان، غاستون: جماليات المكان، تر: غالب هلسا، المؤسسة الجامعية، بيروت، ط٥، ٢٠٠٠م، ص١٧.
- ١٩- المرجع نفسه، ص ١٧.
- ٢٠- شرح ديوان المتنبي: ٣/٣٦١-٣٦٢.
- ٢١- المصدر نفسه: ١/٣١٦-٣١٧. والذملان: ضرب من السير.
- ٢٢- المصدر نفسه: ١/٣٠٤.
- ٢٣- المصدر نفسه: ٤/١٤٢.
- ٢٤- البديعي، يوسف: الصبح المنبي عن حيثية المتنبي، تح: مصطفى السقا ومحمد شتا وعبيد زيادة عبده، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٣م، ص٧٨-٧٩.
- ٢٥- شرح ديوان المتنبي: ٢/٤٥-٤٦.

العمى والبصيرة في قصيدة المتنبي

- ٢٦- الصبح المنبي، ص ٩٣، وانظر: رأي إبراهيم  
عبد القادر المازني في حكايات بخل المتنبي.  
حصاد الهشيم، الهيئة المصرية العامة  
للكتاب، مكتبة الأسرة، ٢٠٠١م، ص ١٨٠-  
١٨٥.
- ٢٧- شرح ديوان المتنبي: ٤٨/٢.
- ٢٨- المصدر نفسه: ٤/٢٧٦-٢٧٧.
- ٢٩- المصدر نفسه: ٣/٣٥٤-٣٥٥.
- ٣٠- المصدر نفسه: ٤/١٠٣-١٠٥.
- ٣١- مان، بول دي: العمى والبصيرة (مقالات في  
بلاغة النقد المعاصر)، تر: د. سعيد الفاتمي،  
منشورات المجمع الثقافي، أبو ظبي، ط ١،  
١٩٩٥م، ص ٨.



# آفاق المعرفة



## ■ عازف الصنج «القصة والشاعر»

\* عبد الفتاح قلعه جي

### عازف الصنج-الشاعر

مما لا شك فيه أن جلال الدين الرومي هو من أكثر الشعراء الصوفيين الذين يحفل شعرهم بالموسيقى، وقصته عازف الصنج التي وردت في منظومته الرائعة «الثنوي» والتي سنأتي على عرضها نموذج لولعه بالموسيقى، يقول كارمان باركس: «هناك موسيقى شعرية كثيفة في مؤلفات الرومي، لكنني لا أستطيع نقلها أو ترجمتها. إنني أنصت إلى ما ينبض بين أبيات شعره من مشاعر وعواطف، وأحاول أن أحذو حذوها كي أستخرجها، وأجعلها تنطلق مغردة وباهرة». وكان هو نفسه عاشقاً وعازفاً على الناي.

\* أديب ومسرحي وروائي سوري

- العمل الفني: الفنان مطيع علي.

العدد ٥٢٩ تشرين الأول ٢٠٠٧

من المغول إبان الحروب التي اندلعت بين جنكيز خان والدولة الخوارزمية، ثم اتجه إلى نيسابور، وهناك التقى بالمتصوف الشهير فريد الدين العطار فتوسم بالولد النبوغ وأهداه كابه أسرار نامة. وتابع الوالد رحلته فحط الرحال في قونية - الأناضول - بدعوة من سلطان الروم بهاء الدين كيقباد عام ٦٢٦ هـ. وقد سافر جلال الدين إلى حلب عام ٦٣٠ هـ ومكث في المدرسة الحلوية واستفاد من علامة حلب كمال الدين بن العديم. ثم اتجه إلى دمشق وأقام في المدرسة المقدسية وجالس الشيخ سعد الدين الحموي وكان في دمشق الشيخ محي الدين بن عربي، ثم عاد إلى قونية عام ٦٣٤ هـ وعكف على التدريس والإفتاء. وفي سنة ٦٤٢ هـ قدم قونية من تبريز متصوف هو شمس الدين التبريزي محمد ابن علي بن ملك فائق قطع إليه جلال الدين وأحدث فيه انقلاباً روحياً فأوغر صدور تلامذته عليه فغادر قونية مما ألهم الرومي وضع ديوانه «شمس تبريز» ثم وضع كتابه «المشوي» ويحتوي على أرق الشعر وأعذبه، وهو غني بالمعرفة والحكمة الصوفية المتعالية والقصص الرمزية. توفى جلال الدين الرومي يوم الأحد في الخامس من جمادى الثانية عام ٦٧٢ هـ / ١٧ كانون الأول عام ١٢٧٣ م.

وفي هذه السنة يحتفل العالم ومنظمة

ونراه يبدأ ديوانه المشوي بحديث الناي كرمز للنفس الإنسانية معبراً عن حنينها للعودة إلى منشئها. يقول:

استمع إلى الناي كيف يقص حكايته، إنه يشكو آلام الفراق، يقول:

إنني منذ قطعت من منبت الغاب، والناس رجالاً ونساء يبكون لبكائي.

إنني أنشد صدراً مرقه الفراق، حتى أشرح له ألم الاشتياق.

فكل إنسان أقام بعيداً عن أصله، يظل يبحث عن زمان وصله.

لقد أصبحت في كل مجتمع نائحاً، وصرت قريناً للبائسين والسعداء.

وقد ظن كل إنسان أنه أصبح لي رفيقاً، ولكن أحداً لم ينقب عمماً كمن في باطني من أسرار»

وهكذا نرى أن جلال الدين الرومي هو ذلك الشاعر الذي أنفق حياته وهو يعزف على صنجه، وما فتئت أنغام هذا الصنج يتردد صداها اليوم في أرجاء العالم.

ولسد جلال الدين الرومي عام ٦٠٤ هـ / ١٢٠٧ م في مدينة بلخ في أفغانستان وتوفي عام ٦٧٢ هـ / والده بهاء الدين محمد سلطان العلماء وينتهي نسبه إلى أبي بكر الصديق (ر)، ترك الوالد بلخ عام ٦٠٩ مصطحباً معه ابنه الصغير جلال الدين محمد هرباً



اليونسكو بذكرى مرور  
ثمانمئة عام على ميلاد  
الشاعر الكبير جلال الدين  
الرومي، تتنازع في ملكيته  
والاحتفال بذكره ثلاثة أمم  
هي: أفغانستان وإيران وتركيا،  
وهو في الحقيقة ملك لجميع  
الشعوب، ولجميع العارفين  
والباحثين عن الحقيقة، وذلك  
بما تركه من آثار أدبية وفكرية  
كان لها مكانتها وتأثيرها في  
الشرق والغرب معاً، حيث  
يجد القارئ لدى الشاعر  
من الحكمة الروحية، وجمال  
الفكر والفن، وصدق التعبير،  
وروعة التصوير، ما يحيي

أشعاره قمة الوجد والانتشاء، وقصائده  
مفعمة بالموسيقى في غاية الروعة والجمال،  
برغم تلقائيتها».

و أنا ماري أحببت العيش في الشرق،  
وأقامت فترة طويلة في الهند وباكستان، وقد  
وضعت كتاباً ضخماً عن جلال الدين الرومي  
عنوانه الشمس الظاهرة (١٩٧٨)، كما وضعت  
كتاباً آخر عن الرومي بعنوان: «إنه الريح  
وأنت الغبار»، تُرجم أيضاً إلى الفارسية. وقد  
تُرجم لها كتاب في القاهرة بعنوان أنا ماري

النفس الإنسانية ويؤنسها، ويفني العقل  
بالمعارف العلوية والديوية ويمتعه، ويعرض  
للبشرية نماذج في السلوك نبيلة تقوم على  
الحب والخير والسلام. وقد أكد على ذلك  
في بيتين من الشعر له كتباً على ضريحه في  
قونية-تركيا، وفيهما يقول:

يا من تبحث عن مرقدنا بعد شد الرحال  
قبرنا يا هذا في صدور العارفين من الرجال  
تقول عنه المستشرقة الألمانية البروفيسورة  
أنا ماري شيمل (١٩٢٢-٢٠٠٣م): «بلغت



اللهب لتذوق تجربة أو معاناة «مماتي في حياتي وحياتي في مماتي».

وترى أننا ماري أن الفضل يعود إلى الصوفية في انتشار الإسلام في العديد من البلاد مثل الهند وشرقي آسيا وأجزاء من أفريقيا؛ فقد دعوا إلى المبادئ البسيطة للإسلام بنموذج الحب، من دون التطرق إلى مسائل معقدة دينية وفقهية. تقول: «وجد فنانو المدن والفلاحون وعشاق الموسيقى أو طالبو التأمل الروحاني في التصوف وطنهم الروحاني وراحتهم النفسية؛ وبذلك لعبت الطرق الصوفية دوراً مهماً في نشر الإسلام.» وترى أن «عرفان» ابن عربي و«غزل» جلال الدين الرومي الملتهم صاغاً معالم الفكر الصوفي في العصور اللاحقة.

كان للتصوف أثر كبير في ثقافة العالم الإسلامي. فهو الذي عمق الرسالة الإنسانية للإسلام بالدفء والمشاعر وفتح القلوب للجمال الإلهي والسعادة العلوية حين تشتد المحن ولجلال الدين الرومي تعريف مبسط وجميل للصوفية حين سئل: ما هو التصوف؟ فقال: التصوف هو إحساس القلب بالسعادة حين يدنو وقت الحزن.

في عام ١٩٩٥ نشر الشاعر الأمريكي كارمان باركس كتابه «الرومي المميز» The Essential Rumi فكان الشرارة التي

شيمّل: نموذج مشرق للاستشراق،<sup>(١)</sup> بترجمة وتعليق ثابت عيد، الذي كان أحد طلابها، وتقديم د. محمد عمارة. يتناول الكتاب جانباً من سيرتها الحافلة، ويعرض لنماذج من كتاباتها عن التصوف الإسلامي. وهي صاحبة مشروع ضخّم وتجربة فريدة في مجال الاستشراق والتصوف الإسلامي. و من المستشرقين الأوروبيين القلائل في القرن العشرين الذين أرسوا قواعد صحيحة في الدراسات. وكانت بعيدة عن روح المركزية الأوروبية التي تستعلي بحضارة الغرب على الحضارات الأخرى، فكانت نموذجاً راقياً ونبياً منصفاً للاستشراق، وقد ألفت أكثر من ثمانين كتاباً ومجلداً، بلغات مختلفة. وامتازت بفهمها العميق للروح والمعاني الكامنة في النصوص الصوفية وسلوك المتصوفة. وهي القائلة في رابعة: «كانت رابعة العدوية المرأة الأولى التي تدخل فكرة الحب الإلهي الطاهر في الفكر الصوفي. لقد أرادت أن تشعل في الجنة ناراً وأن تسكب في جهنم ماء. وصار الحب لفظاً أساسياً في الفكر الصوفي.» وعن الحلاج، شهيد الحب الإلهي تقول: «لا يزال شعراء العالم الإسلامي يتغنون بمصير الحلاج، العاشق القاتل يذهب وحدة الشهود والثائر اجتماعياً، الذي يدين الشعر الألماني له، باعتباره الفراشة التي تلقي بنفسها في

شعرية». وأشار باركس إلى أنه بالرغم من أن هذا الأسلوب للترجمة لم يكن مألوفاً، فإنه اجتهد بشدة كما يقول: «كي يظل دقيقاً ومتقفاً مع ما رسمه الرومي من صور شعرية، وآمل أن يكون أيضاً متقفاً مع روحه».

وتقول فيليس تيكيل المحررة بمجلة بابليشار ويكلي، وهي مجلة للإصدارات الأدبية: «إن شعبية الرومي تعود إلى ما نغانيه من ظمأ روحي كبير».

ومنذ هجمات ١١ أيلول/سبتمبر ٢٠٠١، أشار عدد من المعلقين إلى أن الرومي كان بمثابة المعبر الذي وصل بين الأميركيين والإسلام. وقد يتفق الكثيرون مع الشاعر الألماني هانز ماينكي الذي قال إن شعر الرومي هو «الأمل الوحيد في الأوقات المظلمة التي نعيش فيها».

ويقول ستيف هولغيت المراسل الخاص لنشرة واشنطن: «خلال السنوات العشر الماضية، حسبما تقول مصادر متعددة، فاقت مبيعات دواوين جلال الدين الرومي مبيعات دواوين أي شاعر آخر في الولايات المتحدة. وبالبحث على شبكة الإنترنت نجد أن كتابة اسم الرومي ينتج عنها ظهور عشرات الآلاف من المواقع التي ورد اسمه عليها. وتوجد في الأسواق الأميركية الآن، سواء كانت تلك الأسواق في حرم الجامعات أو في محلات

أشعلت اهتمام أميركا بشاعر اللغة الفارسية. وفي لقاء أجري معه في الآونة الأخيرة، أشار باركس إلى أن مهمته في ترجمة أعمال الرومي بدأت بطريقة غير معتادة. وقال «لم أكن سمعت به من قبل قط» قبل أن يقدم إليه الشاعر الأميركي المعروف روبرت بلاي أحد دواوين الرومي في ١٩٧٩، وكان مكتوباً بأسلوب أكاديمي رديء، وكان هو الترجمة الإنجليزية الوحيدة لأشعار الرومي في ذلك الوقت، فقال الشاعر بلاي لباركس حينئذ «إن تلك الأشعار تحتاج لمن يفك عقالها ويخرجها من القفص المحبوسة فيه». ويقول: إن طبيعة أفكار المذهب الصوفي التي تغلب على أشعار الرومي وجدت صدى لها بين الأميركيين الذين يسعون إلى هذه الخاصية. وإن التساؤلات التي طرحها الرومي بأسلوب شعري «لا أعلم من أين جئت، ولا أعرف ما يجب أن أفعل» تعتبر معبراً عن مشاعر عدد لا يحصى من الأميركيين الذين يتمتعون بحس روحي قوي. ويرى باركس أن نفحات قصائد الرومي تحمل في ثناياها جوهر الرسالة الإسلامية، ألا وهي التسليم بقضاء الله عز وجل.

وحول النهج الذي اعتمده في الترجمة يقول: «لقد صغت أشعاره كشعر حر أو مرسل باللغة الإنجليزية الحديثة». وهذه الصياغة هي أقوى ما لدينا من تقاليد وأعراف

وقد تابع تلميذه أ.ج. آريسي - أستاذ الدراسات العربية والشرقية بجامعة كامبريدج - الاهتمام بالرومي فنشر عنه عدة كتب في الترجمة والدراسة أدرج بعضها ضمن قوائم اليونسكو التي تمثل روائع الآداب الإنسانية. وفيه يقول: «في الرومي نلقى واحداً من أعظم شعراء العالم، عمق فكر، واختراع صور، وتمكناً راسخاً من اللغة. وهو يبرز في هيكل العبقرية العظمى في التصوف الإسلامي».

ولمحمد خلف الله مقال بعنوان: «جلال الدين الرومي في نظر الباحثين» يأتي فيه على آراء بعض مفكري الغرب في شعره وفلسفته. (٢)

أما في الشرق الإسلامي فقد حظي كتاب «المثنوي» بالاهتمام الكبير، فقد تناوله الدارسون والشراح، وأخذت أفكار وآراء مؤلفه مولانا جلال الدين سبيلها إلى الفكر الإسلامي الحديث، وخاصة على يد الشاعر والفيلسوف الكبير (الهندي - الباكستاني) محمد إقبال (١٨٧٣-١٩٣٨م)، الذي اعترف في منظومته أسرار خودي (أسرار الذات) بتأثير جلال الدين على فلسفته في إعلاء القيم الروحية التي تعصم الإنسان من الانزلاق في مهاوي المادية، وفي جعل العشق قيمة إيجابية لا سلبية. أما شاعر النقشبندية

بيع الكتب أو أماكن أخرى كتب وروزنامات وأكواب قهوة وقمصان عليها صور جلال الدين الرومي. ويضيف أصبح جلال الدين الرومي بالرغم من أنه ليس أميركياً أكثر الشعراء شعبية في الولايات المتحدة. ورغم أنه لم يكن معروفاً فيها قبل عشرة أعوام، إلا أن الإقبال على دراسة أعماله انتشر في كل الجامعات الأميركية. كما تشر الأبواب الثقافية في الصحف الصادرة في كل المدن الأميركية الكبرى تقريباً مواعيد وأماكن قراءات أشعاره وإلقاء محاضرات عنه وعن أعماله. وأكبر مقياس على مدى شهرته، هو قيام مجموعة من نجوم السينما والمطربين بتسجيل أشعاره...» (٣)

وكان المستشرق الإنكليزي الشهير الأستاذ نيكلسون من قبل قد أنفق في دراسة الرومي ثلاثين عاماً، منها خمسة وعشرون عاماً قضاهما في نشر المثنوي وإعداد ترجمة له مدعّمة بالشروح والتعليقات، وقد قال في شعره: «إننا نرى فيه صورة شاملة للوجود بأكمله منطلقة أمامنا خلال الزمن، مستمرة إلى الأبد؛ إن هذا الشعر إلى جانب طابعه الصوفي انطوى على ثروة من السخرية والتهكم، والمواقف التي تثير الرثاء، وصور رسمتها يد صانعٍ ماهر ما مسّت شيئاً إلا كشفت حقيقة جوهره».

للعطار ، تدله على الطريق، وفي وادي المعرفة يلتقي بزرادشت فيخبره عن سبب ظلام العالم، وفي بحثه عن أستاذه شمس تبريز يلتقي بأخريين منهم مينوش فيتحدثان عن ابتعاد الناس عن الأخلاق والآداب والديانة بسبب تعاليم خاطئة يتلقونها من رجال الدين، ثم يلتقي بيونس إمرأ الذي يحاول إقناعه بأن شمس تبريز قد مات، وفي مقبرة اللامعروفين يرى واحداً ممن شاركوا في قتل شمس تبريز فيطلب من مولانا أن يقتله بقوس الرماية فيقول له بأنه في الدين لا يوجد حقد، وعليه أن يطلب الغفران، مما يظهر له النسيمي الذي سلخ جلده ويده رماد الحلاج ويطلب منه أن يغسل وجهه بالرماد. وعلى حافة الموت يظهر له فجأة شمس تبريز ويعرف منه لم يغادره فعلياً منذ أن نزل إلى البئر، وهو الآن يشاهده من خلال ذاته مثلما تنعكس صورته في المرآة. وبلقائهما يكون جلال الدين قد عبر الوديان السبعة، ونسمع صوت الأنهار والبحار، فيندمجان في عالم البحر (الإيمان المطلق)، والوجود الكلي، ويدركان معاً أن سر الإنسان عند الله، أما سر الله فهما ما زالوا يبحثان عنه.

لقد أوردنا هذا الشاهد المسرحي لتبين أولاً جانباً من الأبعاد الفكرية للأعمال المستلهمة من حياة وفكر جلال الدين الرومي

الكبير عبد الرحمن الجامي (١٤١٦-١٤٩٢م) فقد وصف مولانا بقوله: «إنه لم يكن نبياً ولكنه أوتي الكتاب».

كان جلال الدين الرومي وأفكاره وفلسفته ملهماً للعديد من الفنانين في الرسم والموسيقى والتعبير الحركي والسينما والمسرح، ومن ذلك الفيلم الشهير الذي يصور حياته، وفي المسرح قدمت فرقة مسرح المدينة من استانبول مسرحية «مولانا» في حلب عام ٢٠٠٦ وتحكي بشكل رمزي - أسطوري علاقة الرومي بأستاذه شمس الدين تبريزي وبحثه عنه، حيث نجد جلال الدين في المشهد الأول من المسرحية أمام البئر التي يحكى أن شمس تبريز قد قتل ورمي فيها، ويلتقي الرومي بين الغفوة والصحو بالحلاج فيهديه عباءة التوحيد المصنوعة من جلد النسيمي المتصوف الحروي الذي سلخ جلده وهو حي، ثم يلتقي بعمر الخيام الذي يقول له إن البحث مؤلم ولكنه أمر جوهري وحيوي. ثم ينزل الرومي إلى البئر ماراً بهياكل عظمية لبشر وطيور كانوا قد سلخوا هذا الطرنق قبله وضحوا بحياتهم فداء لإيمانهم ومعتقداتهم، ويبدأ الرومي بحضر البئر بشوكة وردة أعطتها إياه العنقاء حتى يصل إلى نواة الأرض، وتحير كيف يخرج من قلب البركان، غير أن قصة الهجرة إلى السيمرغ في كتاب منطلق الطير

عازف الصنج

ولسوف يصبح إسرافيل ذات يوم صيحة  
تهب الروح لمن تحلل جسمه مئة عام  
وللأنبياء أيضاً أنغام في باطنهم، بها  
للطالبيين حياة لا تقدر بثمن.

يعيد الشاعر أحداث قصته إلى عهد  
الخليفة عمر بن الخطاب (ر)، وهي في  
حقيقتها قصة متخيلة مما يتدعه المتصوفة  
لبث أفكارهم وآرائهم ومواجههم فيها. بطل  
القصة فنان عازف للصنج كان في شبابه  
بارعاً في الموسيقى والفناء، ويستقيض في  
وصف مقدرته الفنية فيشبهه بإسرافيل  
الذي يعيد الأرواح إلى أجساد الموتى الذين  
تحللت أجسادهم بترجيحات صوته ورسائله  
- ورسائل إسرافيل هنا هي أنغامه- مؤكداً  
على أهمية الموسيقى والفناء في حياة وإحياء  
النفوس. ولكن الشاعر لا يدعك مسترسلاً  
في هذا الوصف الحسي الخارجي للموسيقى  
التي تسممها الأذن، فهو مرادٍ أيضاً ولكنه  
ليس مقصوداً وحده، وإنما ينعطف ليقابلها  
بالموسيقى الحقيقية الباطنية (وللأنبياء  
أيضاً أنغام في باطنهم) وهي الموسيقى التي  
لا تسممها الأذن لأنها نغم القلب، يتابع:

وليست أذن الحس تسمع هذه الأنغام،  
فإن أذن الحس نجسة من الظلم  
وإذا كان الأنبياء قد رحلوا فإن هذه  
الموسيقى الداخلية مستمرة مع الصفوة

، وثانياً لأننا سنجد هذه المعالجة المسرحية  
مفيدة لنا في فهم قصة عازف الصنج التي  
نقدمها في هذا البحث.

عازف الصنج - القصة

تحل قصة عازف الصنج حيزاً هاماً من  
الجزء الأول من المشوي من صفحة (٢٥٢)-  
٢٨٠(٤) ومن البيت ١٩١٣ وحتى البيت  
٢٢٢٢ وهذا لا يعني أن أحداث هذه القصة  
قد استقرت فعلياً ٢٢٠ بيتاً من الشعر، لكن  
الرومي كعادته يتخذ من القصة إطاراً عاماً  
لفلسفته وحكمته، ويفرغ من القصة الرئيسية  
قصصاً أو أمثالاً أو شواهد أخرى لخدمة  
الأفكار المطروحة، ومثل هذه التفريمات  
نجدها في كلیلة ودمنة أيضاً وفي ألف ليلة  
وليلة.

تبدأ القصة بقوله:

أسمعت أنه كان في عهد عمر

عازف للصنج<sup>(٥)</sup> بارع؟

كان البلبيل يفدو شمالاً بصوته، وكان الطرب -

بإنشاده المذب- يصبح مائة طرب.

وكأفت أنفاسه تزين المجالس والمجامع،

وكان غناؤه يقيم القيامة!

لقد كان مثل إسرافيل الذي يرجع صوته

الأرواح إلى أجساد الموتى

أو كان مثل رسائل إسرافيل، يثبت بسماعها

جناحان للفيول!

النداء الخالق للحياة هو الذي منح مريم  
المسيح (ع) .

لقد متنا وتحلل كيانتنا كله، وجاء نداء  
الحق فنهضنا جميعاً.

ونداء الحق يجيء محتجباً وبدون  
حجاب، إن الوهاب هو الذي ألقى لمريم - في  
جيبها - العطاء.

فيا من قلوبهم تحت جلودهم متحللة  
بالقضاء! عودوا من العدم بنداء الحبيب  
يتوقف سرد أحداث القصة مؤقتاً ليستمر  
سرد الأسرار والأفكار الخاصة بالشاعر  
ضمن ذلك الإطار، مع إشارات إلى أحاديث  
يأتي بمضامينها في صياغات شعرية، فهو  
مثلاً يشير إلى المأثور النبوي من كان مع الله  
كان الله معه، وإلى عقيدة الصوفية بالإنسان  
الكامل وأنه مجلى الذات الإلهية  
إنك أنت السر، فأني مكان للقول بأنك  
صاحب السر

فإن صرت - من ولهك بالحق - «من كان  
لله، فأني أصبح لك»، «كان الله له»،  
فحيناً أدعوك، «أنت»، وحيناً «أنا» ومهما  
أقل فأنتي الشمس المشرقة!  
و حين أشرقت من مشكاة نفسي، حُلّت  
مشكلات العالم.

وفي الأبيات من (١٩٦١-٢١١١) يعرض  
الشاعر للنفحات الإلهية وتأويله للحديث

العارفة للحق الذين يسميهم الأولياء، فهم  
إسرافيل الزمن الحاضر، وهكذا يأخذ  
إسرافيل وجوداً دنيوياً متمثلاً في هذه  
الصفوة التي تحيي نفوس الناس، ولكن ما  
الذي تقوله هذه الأنغام لمن تعلق بالدنيا وركن  
إلى مغريات المادية، هنا يجنح الشاعر إلى  
الفلسفة قائلاً:

إن أنغام باطن الأولياء تبادر بقولها «يا  
أجزاء النفي والعدم  
تنبهوا وارفعوا رؤوسكم من «لا» النفي،  
واخرجوا بها من الخيال والوهم!  
ويا أيها المنحلون في عالم الكون والفساد، إن  
أرواحكم الباقية لا تنمو ولا تولد،  
ولو أنني شدوت بطرف من هذه الأنغام،  
لرفعت الأرواح رؤوسها من القبور.  
فلتجعل أذنك قريبة منها، فليست ببعيدة  
عنك، ولكني لم يؤذن لي بنقلها إليك  
ونرى الشاعر في هذا البيت الأخير يدعو  
الإنسان إلى التأمل والسعي ليستطيع سماع  
هذه الأنغام الروحية، ويقول إنه لن ينقلها  
إلينا لأن هذه الأنغام لا تعزف لمن لا يكون  
مستعداً لتلقيها.

وهو يدعو الذين فنيت قلوبهم عن الحق،  
وغرقوا في العالم المادي، فصاروا في العدم،  
أن يستمعوا إلى نداء الحبيب، ونداء الحق  
يجيء وحيّاً أو من وراء حجاب، ومثل هذا

والسبيل إلى النور هو الحب المتعالي كما كان  
النبي يقول لعائشة:

وما دمت لم تخرج من قدمك هذه الشوكة  
فإبصارك مظلم، فكيف تتجول

إن الإنسان الذي لا تسعه الدنيا، يحجبها  
عنه سن شوكة

ولقد جاء المصطفى ليضع الوفاق، فكان

يقول: «كلميني يا حميراء كلميني!»

ياحميراء! ضعي نعل (الجواد) في النار،  
حتى يغدو هذا الجبل من نعلك ياقوتاً

الكلام يزرع المحبة والوفاق في القلوب،

ولهذا كان الرسول (ص) يطلب من عائشة  
أن تكلمه، وكان يحلو له أن يناديها «حميراء»

لوجهها الأبيض المشوب بالحمرة، وكرمز  
لتأصيل المحبة يطلب منها على لسان

الشاعر أن تضع نعل الجواد في النار. وكان  
من العادات العربية المتبعة لبعث المحبة في

القلوب أن يكتب اسم المحبوب على نعل دابة  
ويوضع في النار ثم تقرأ عليه رقى وتعاويز،

وهكذا كان يطلب من عائشة أن تعمل على  
إثارة الحب في قلبه حتى يتملكه الحب تماماً

، ومثل هذا الحب هو الذي يحول الجبل  
المتكون من صخور عادية إلى ياقوت، أي إلى

كنز من المحبة الصافية الروحية الصافية.  
وهكذا يرتقى الشاعر بالحب من موقعه

الديني كأساس لكل حب (الرسول وعائشة)

النبي «إن لربكم في أيام دهركم نفحات، ألا  
فتعرضوا لها» وهذه النفحات هي التي تطفئ  
نار النفس المشتعلة بنار الشهوات، وتحيي  
الروح الميتة فتدب فيها الحركة.

إن النفس النارية وجدت فيها ما يطفئ  
نارها! كما أحست منها الروح الميتة بالحركة  
(تدب فيها)!

(فهذه النفحة) لو وقعت في الأرض  
والسماء، لانصهرت مرائرها- في الحال-  
(رعباً)!

...

وبالأمس مدّت لي هذه (النفحة) يدها،  
في صورة أخرى، فعرضت لي بضع لقم سدّت  
(أمامي) الطريق

إن لقمانياً قد أصبح رهناً من أجل لقمة!  
وهذا الوقت وقت لقمان، فلتذهبي أيتها  
اللقمة!

المفارقة هنا في الجنس بين «لقمان  
الحكيم» رمز الحكمة الروحية، وبين «لقمة»  
رمز المنفعة المادية. ويريد باللقمانى الروح  
الذي هو حكمة لقمان، وقد عرضت للشاعر  
تلك النفحة الإلهية لكنه أضعها وسد أمامه  
الطريق إليها سعيه نحو لقمة (مادية) فنسي  
روحه وأهملها.

ووخز الشهوات الدنيوية يحجب النور  
عن عينيك فلا تستطيع السير في الظلمة.

هذه النفحة الإلهية سنجد الشاعر وهو يردفها بنفحة مماثلة في مشهد الحلم الذي رآه عازف الصنج، حين يستأنف القصة من جديد اعتباراً من البيت رقم ٢٠٧٢ حيث تستمر الأحداث، فقد هرم هذا العازف المطرب «الذي طربت له الدنيا» وشاخ، واضطربت أنغامه، وأصبح صوته قبيحاً.

لقد تقوس ظهره كظهر الإبريق، وضدت حاجبه فوق عينيه كالرحيل فوق دُبر

#### الداية

وأصبح صوته اللطيف الذي كان ينعش الروح-قبيحاً لا يرى أحد أنه يستحق شيئاً

ويستغل الشاعر وصفه هذا، ليقول إن كل جميل دنيوي يغدو قبيحاً ، إلا الجمال الروحي.

وأي جميل ثم يغدو قبيحاً؟ وأي سقف ثم يصبح مساوياً للأرض؟  
إلا الأصوات في صدور الأوثياء الأعزاء،  
وهؤلاء هم الذين يكون نفع الصور من  
صدى أنفاسهم

ويعود إلى متابعة القصة فيصف حال الفقر الذي آل إليه العازف الهرم ، فلم يجد أمامه سوى الاعتراف بالآثام والتضرع.  
فهذا المطرب -حين شاخ وضعف- أصبح  
-لأنعدام كسبه- رهين رغيف واحد

أو بين شخصين، إلى موقع روحي متعال. وسنرى مع متابعة القصة أنه برغم الأفكار التي يفرعها الشاعر لم يبتعد عن الجوهر الذي تحمله.

وضمن منظومة القصة الأساسية «عازف الصنج» يورد قصة أخرى على سبيل التضمين أو التفتيش، هي قصة عائشة (ر) والمصطفى (ع)، ومغزاها أن لعالم الروح سماء غير هذه السماء، وشمساً غير هذه الشمس، وهي لا تظهر إلا للخواص. وخلصتها أن الرسول (ص) ذهب في جنازة أحدهم، فوضعت عائشة على رأسها رداء النبي خماراً ، فرأت الأمطار تهطل بغزارة، ولما عاد الرسول (ص) تحسست ثيابه فرأتها يابسة فتعجبت، فقال لها: إن ما ظهر لها ليست أمطاراً مادية وإنما هي أمطار الغيب.

قالت: «لقد سقط المطر اليوم من السحاب،  
وها أنذا أتلمس ثيابك باحثة ، ومن عجب

لا أراها مبتلة بالأمطار،

فقال: «أي خمار قد ألقيت على رأسك؟»  
فقالت: «لقد جعلت رداءك خماراً»

فقال: «فلماذا السبب - أيتها الطاهرة  
الجيب- أظهر الله أمام عينيك أمطار  
الغيب

فليست هذه الأمطار من سحابك، فهناك  
سحب أخرى وسماء أخرى»



الفني من تضرعائه، ويكى حتى غلبه النوم ، وفي النوم تتخلص الروح من أثقال المادة وكثافة البدن، وتعبير الحائط الزجاجي محلقة في السهوب الإلهية الفساح، وهنا تتلقى روح العازف المذنب النفحة الإلهية التي أشار إليها النص من قبل.

لقد تخلص من البدن، وألم الدنيا، إلى عالم بسيط، وإلى ما للروح من سهوب فساح فهناك كانت روحه تتغنى بما اعترأها، قائلة: «ليتني أترك هاهنا!

فما أسعد روحي بهذا البستان، وذلك الربيع! إنها سكرى بهذا المرح، ورياض أزهير الغيب

ها أنذا أسافر بلا رأس ولا قدم! وها أنذا أتذوق السكر بلا شفة ولا لسان! وها أنذا ألهو مع سكان السماء، وقد خلصت ذاكرتي وهكري من آلام الدماغ، ويسترسل الشاعر في الوصف الرائع، والحديث عن هذا السر الإلهي، ثم يقر بعجز الشعر واللغة عن أن تتسع لمكونات هذا السر.

فلو كان المثنوي في حجم الفلك، لما اتسع لنصف مقال من هذا السر الإلهي.

وبهذا السر، وبذلك الضراعة، أخرج العازف شوكة الدنيا من رجله - وقد أشار النص إليها سابقاً- فأصبح قادراً على المشي،

فقال: «يا إلهي! لقد أطلت عمري ومهلتني، وأنعمت على خسيس بألطفك! لقد اقترفت من الآثام سبعين عاماً، لكنك لم تحجب عني نوالك يوماً! فالיום لا كسب لي، وإني ضيفك! وها أنذا أضرب الصنج من أجلك، فإني لك» ورفع الصنج بيده، ومضى طالباً ربه، واتجه - وهو يتأوه- إلى مقابر يثرب

وقال: إني أطلب من الله ثمن حرير (الأوتار)، فهو الذي يتقبل برحمة منه زائف النقد النكتة اللطيفة هنا- ولا نجدها إلا في الفكر الصوفي الذي بلغ الغاية في الحب والتسامح والثقة بالرحمة الإلهية- أن هذا العازف الذي كان يعزف في مجالس اللهو يتضرع إلى الله ويتقرب بالذنوب - زائف النقد- ويطالب ربه بثمن الأوتار التي كان يعزف عليها، كأنما له على ربه دين مستحق! ومثل هذا المعنى يتكرر في أقوال شعراء آخرين، غير أن الإضافة المفاجئة لللطيفة عند مولانا هي هذا الدين المستحق!

- إن كان لا يرجوك إلا مؤمن فيمن يلوذ ويستجير المذنب - إلهي إن يكن ذنبي عظيماً فعضوك يا إله الكون أعظم

وتنتقل القصيدة إلى مشهد اللحم، فقد أطل العازف العزف بين القبور وهو الجانب

خاصاً بالبشر وإنما تفهمه المحسوسات « إن هذا النداء قد فهمته الأخشاب والأحجار. « وفي كل لحظة يجيء (نداء) «: أأست» (أي أأست بربكم) فتتخذ الجواهر والأعراض صفة الوجود»

ولسنا في سبيل تأكيد وجود جزئي روحي في التركيب الذري للمادة وهذا ما يقول به بعض علماء الفيزياء الحديثة، وما تشير إليه الآية الكريمة «وإن من شيء إلا يسبح بحمده» ولكن الشاعر يؤكد من خلال رؤيته الصوفية وجود ملكة إدراك في المادة ، يقول :

«ولكي تتبين ما قلته عن الإدراك عند الأحجار والأخشاب، استمع جيداً إلى هذه القصة»

وهنا يورد قصة النبي (ص) والجنح الحنّان، وخلاصتها في الحديث الذي أورده البخاري في صحيح: « كان النبي إذا خطب استند إلى جذع نخلة من سواري المسجد، فلما صُنع المنبرصاحت النخلة التي كان يخطب عندها حتى كادت تتشق، فنزل عليه السلام حتى أخذها وضمها إليه، فجعلت تنّ أنين الصبي الذي يسكت حتى استقرت، فقال عليه السلام: «بكت على ما كانت تسمع من الذكر»

من هذه القصة يصوغ الرومي حواراً نابضاً بالموجدة والفكر، وينهيها نهاية تقوم

وهكذا تأخذ أفكار النص بعناق بعضها بعضاً في وحدة فكرية وتصويرية ولغوية متكاملة . وأما ذلك العالم الذي تجلّى في المنام فقد أطلق برحابته قوادم جناحيّ وحوالفهما لقد كان الأمر يأتيه قائلاً: «لا تكن ظامعاً! وما دامت الشوكة قد خرجت من قدمك فلتمش!»

ويقابل الشاعر حلم عازف الصنج، والذي هو رحلة في عوالم الروح، يقابله بحلم آخر رآه عمر (ر) في المنام ، لكنه في هذه المرة هو نداء من الحق يأمره بإغاثة العازف البائس. وهذا يذكرنا بالنداء الذي رآه إبراهيم (ع) بأن يذبح ابنه إسماعيل فامتثل للأمر الإلهي. وقد استدل عمر (ر) بأن رؤياه صالحة ويجب تحقيقها بأن قد غلبه النوم في وقت غير معهود بالنسبة إليه فعلم بأن هذه الإغفاءة قد جاءت من الغيب لأمر ما .

وفي ذلك الوقت أرسل الله إلى عمر نوماً ثم

يستطع أن يتمالك منه نفسه

فاستولى عليه العجب (وقال): إن هذا غير معهود ! لقد جاء من الغيب، وليس أمراً غير مقصود،

فوسد رأسه وأخذته النوم، فرأى في المنام أن

نداء جاءه من الحق، سمعته روحه

هنا ينقطع جريان القصة ليفلسف الشاعر «النداء الحق» ، وأن هذا النداء ليس

عازف الصنج

فهم أرباب البصر ، ومثلما الفارس «وسيلة الجيش إلى الظفر» فإن «أرباب البصر» هم المؤهلون لحمل هذا الدين.

ثم يسوق الشاعر مثلاً آخر عن إدراك الأشياء المادية فيسرد معجزة الرسول (ص) حين قبض أبو جهل على حفنة من الحصى، وسأل النبي متحدياً: «ماذا في يدي؟» فتطقت الحصى بالشهادة.

مع البيت ٢١٦١ يعود الشاعر لاستكمال أحداث قصة العازف المطرب بذكر مضمون النداء الذي جاء عمر (ر) في المنام:

لقد هتف النداء بعمر (قائلاً): يا عمر!  
 خلص عبدنا من الحاجة!  
 إن لنا عبداً ذا حظوة واحترام، فحجم  
 قدميك التوجه إلى المقابر.

يا عمراً عجل وخذ بيدك سبعمائة دينار  
 من بيت المال العام!

واحملها إليه (قائلاً): «يا من أنت مختارنا ومصطفانا! خذ هذا القدر الآن واعذرنا!»  
 إن هذا القدر ثمن الحري، فأنفقه! وحين  
 ينفض، عد إلى هذا المكان

لقد تظهر الشيخ من آثاره بالضراعة والألم والبكاء فأصبح المصطفى لدى الله. ويذهب عمر (ر) إلى المقابر فلا يجد فيها غير هذا الشيخ العازف فيتحير ويسأل نفسه:

لقد دعاني الحق (بقوله): إن لنا عبداً  
 صافياً مباركاً!

على فلسفة الموت والحياة والبقاء الأبدي. فبعد أن سمع الرسول (ص) بكاء الجذع وشكواه، خيرته قائلاً:

قال الرسول: «أتود (أيها الجذع) أن تصبح نخلة يجتني منها الشرقي والغربي الثمار؟

أم تريد أن تغدو في هذا العالم سراً فتبقى إلى الأبد ريان نضراً؟»

فقال الجذع: «إنني أبتغي ما يدوم له البقاء!». فلتستمع إلى ذلك أيها الغافل! ولا تكن أقل إدراكاً من الخشبة! ولقد دفن الرسول ذلك الجذع تحت التراب حتى يحشر كالناس يوم القيامة.

نهاية غير متوقفة في القصة حين جعل الشاعر النبي يدفن الجذع ليعيش يوم القيامة، وهو بذلك تجاوز الإدراك إلى الأنسنة، فجعله يحيا ويحزن ويكسي ويحن ويدفن ليحيا في الآخرة - عالم البقاء الأبدي- وهو بذلك أيضاً يملل حرص المتصوفة على الموت للتحرر من عالم المادة وناسوت الجسد إلى عالم الكمال والبقاء الإلهي.

وتستمر هذه القصة المتفرعة عن بعض الأفكار الرئيسية في قصة عازف الصنج، تستمر في حمل أفكار مولانا وفلسفته فيتحدث عن الاستدلاليين في العلم ويصفهم بأنهم «يسمعون على ساق خشبية» أما عكسهم

العرفان لا يجب أن تنتهي في هذا المقام، مقام البكاء والتوبة، ولا بد للصوفي السالك طريقه إلى الفناء في المعشوق أن يجتاز هذا المقام إلى مقام الفناء، فالزمن بأبعاده الثلاثة (الماضي والحاضر والمستقبل) حجاب عن الله، لأن الزمن يكتف الإحساس بالذات، والإحساس بالذات إثم، والتوبة بما أنها عالقة بالماضي فهي أقبح من الذنب، ولا بد للصوفي أن يفارق روحه الحيوانية والتي مبعثها الجسم المظلم الكثيف، والمحركة للشهوة والغضب، المولدة للحياة والمبرزة للحسن، لتبعث فيه روح أخرى هي النفس وهي هذا الجوهر الكامل الفرد الذي ليس من شأنه إلا التذكر والتحفّظ والتفكر والتمييز والرؤية وتقبل جميع العلوم والصور المعرّاة عن المادة، فلا ضحك ولا بكاء، ولا أرض ولا سماء وإنما هو بحث وطلب وراء البحث والطلب.

لقد لقّن عمر (ر) هذا الشيخ درساً في المعرفة والعرفان، ودلّه على الطريق فأصبح الفاروق مرآة لأسراره:

فقال له عمر: «إن انتحباك هذا إنما هو أيضاً إحساسك بذاتك»

فطريق الواصل إلى الفناء طريق آخر، كما أن الإحساس بالذات إثم آخر.

فالإحساس بالذات مبعثه تذكّر الماضي، وماضيك ومستقبلك هما حجاب عن الله!

فمتى كان عازف الصنج من خواص الله؟  
ألا أيها السر الخفي! ما أروعك وما أبهاك!  
ويفعل عمر (ر) ما أمره الحق في النداء،  
ويسمع منه الشيخ قوله:

لقد أفاض الله في مدح صفاتك، حتى جعل  
عمر عاشقاً لمحيّاك!

إن الحق يسلم عليك ويسألك، كيف أنت في  
أملك وهمومك التي لا تحد؟

ويشعر الشيخ بالخجل من الله، فيتألم  
ويبكي ويحطم الصنج قائلاً:

سحقاً لك أيها الصنج الذي كان لي حجاباً  
عن الإله! يا من كنت قاطع طريق يصدني  
عن سبيل الملك!

يا من شربت دمي سبعين عاماً! يا من اسودّ  
وجهي - منك - أمام رب الكمال

أها إني - لامعاني بموسيقى العراق - لم  
تخطر ببالي لحظة العراق

وأها فإن طراوة مقام «زير أفكند» الصغير  
قد أذبلت زرع قلبي، فمات القلب

وأها فإني (لانشغالي) بالأصوات الأربعة  
والعشرين، تركتني القافلة، وانقضى النهار

يا إلهي! إنني أستغيث بك من تلك (النفس)  
الضارعة إليك! وما أطلب إنصافك إلا من

تلك (النفس) الملتزمة إنصافك!  
تبدو القصة وكأنها انتهت هنا بالندم

والبكاء، فقد انتهت أحداثها، لكنها عند أهل

أن هذا العالم قد هرم وشاخ في جهله وغفلته؛  
فيطلب من الله أن يفيض عليه من نور علمه  
ورحمته ليجدده. فكل ما في وجودنا البشري  
هذا من حياة نفسية حيوانية أو روحية  
ينساب إليه من عالم الغيب مثلما ينساب من  
المنبع الماء الجاري.

فهذه الشمس تنثر الحياة (على الأرض)،  
وهي في كل لحظة تفرغ وتمتلئ.

فيما شمس المعنى (انثري الروح، وأظهري  
جديدا لهذا العالم الهرم

إن النفس والروح تفيضان من الغيب إلى  
الوجود الآدمي كالماء الجاري

فيا من لم تَعِ معارفك مانح المعرفة! إن  
توبتك أقبح من ذنبك!  
ويا من تنشد التوبة عن سالف حالك! متى  
تتوب عن هذه التوبة  
لقد تيقّضت في باطن الشيخ نفسه، فأصبح  
الضاروق مرآة لأسراره  
فصار كالروح لا بكاء له ولا ضحك! لقد  
فارقته روحه (الحيوانية) وانبعثت فيه  
روح أخرى

واعترت باطنه في ذلك الوقت حيرة، فخرج  
عن الأرض وعن السماء

فهذا بحث وطلب وراء البحث والطلب، وأنا  
لا أعرف (كيف أصفه)، فإن عرفت فخبّرني  
بل هو قول وحال وراء القول والحال! (فهذا  
الشيخ) قد غرق في جمال ربّ الجلال  
وتنتهي قصة عازف الصنج بهذين البيتين  
الرائعين (٢٢٢١-٢٢٢٢) وفيهما يرى الشاعر

### الهوامش

- ٤- مشنوي جلال الدين الرومي ج ١، ترجمة  
وشرح ودراسة د. محمد عبد السلام الكفاي،  
بيروت ١٩٦٦.  
٥- الصنج في فارس آلة وترية يعزف عليها،  
وهي غير الصنج أو الصنّاجات (النقّارات) في  
الشام وهي آلة إيقاعية نحاسية.

- ١- أنا ماري شيمّيل: نموذج مشرق للاستشراق،  
ترجمة وتعليق ثابته عيسى، تقديم محمد  
عمارة، دار الرشاد، القاهرة ١٩٩٨.  
٢- جلال الدين الرومي يفرز أميركا. نشرة  
واشنطن. موقع يو إس إنفو . ستيف  
هولغيت.  
٣- دراسات في الأدب الإسلامي. القاهرة، ١٩٤٧.

### من مصادر البحث

- أنا ماري شيمُل: نموذج مشرق للاستشراق، ترجمة وتعليق ثابت عيد، تقديم محمد عمارة، دار الرشاد، القاهرة ١٩٩٨.
- جلال الدين الرومي يغزو أمريكا. نشرة واشنطن. موقع يو إس إنفو . ستيف هولغيت.
- دراسات في الأدب الإسلامي . القاهرة، ١٩٤٧ ) مقال محمد خلف الله).
- مثنوي جلال الدين الرومي ج١، ترجمة وشرح ودراسة د. محمد عبد السلام الكفاي. بيروت ١٩٦٦م.
- د. عيسى العاكوب . يد العشق مختارات من ديوان شمس تبرير لجلال الدين الرومي.
- مسرحية مولانا ، عرضت باللغة التركية على مسرح دار الثقافة في حلب عام ٢٠٠٦م.



# أفاق المعرفة

٢٢٩

## مفهوم الاستغراب عند صادق جلال العظم

\* د. محمد الجبر

فلنن ابتكر الغرب الاستشراق نظاماً معقداً من المؤسسات والأجهزة والممارسات  
الإيديولوجية بغية استعماله أداة في تنظيم عملية استعباد الشرق وتبريرها  
وتطبيعها وترسيخ علاقة الهيمنة الإمبريالية بين الطرفين؟ فلم لا يلجأ الشرق  
إلى ابتكار نظام الاستغراب جهازاً ثورياً وسلسلة من المعاناة من أجل كسر هذه  
العلاقة وتنظيم عملية تحرير الشرق من رقتة الغرب بصيغة الاستثمارية.

\* باحث وأستاذ في جامعة دمشق

- العمل الفني: الفنان رشيد شمة

والتاريخ يمثل حدثاً هاماً في الأوساط الفلسفية في القرن العشرين، على اعتبار أن هذا الكتاب والذي صدر باللغة العربية تناول فلسفة الحقبة الحديثة من موقع نقدي متقدم ولعله أيضاً أسطع مثل وأكمله على ما نسميه الاستغراب.

ويتجلى استغراب صادق العظم وإدراكه للمغزى الثوري العميق للثورة الثقافية أكثر ما يتجلى في الطريقة التي تناول بها نشوء فلسفة الحقبة الحديثة وعلاقته مع نشوء العلم والقطيعة التي حققتها هذه الفلسفة مع الخطاب الأرسطي برمته وفي جميع أشكاله (العربية والسكولائية).

فهذه الطريقة تشير إلى أن القطع مع البيان والعرفان لم يكن كافياً، وإنما كان هناك حاجة إلى القطع مع البرهان الأرسطي الذي ينتمي في جوهره إلى الحقب ما قبل الرأسمالية، ومن ثم في النهاية إلى المنظومة الفكرية ذاتها التي ينتمي إليها البيان والعرفان، وذلك بعكس ما يصرح به الجابري في «بنية العقل العربي»، حيث يقول: «أما بالنسبة للبرهان، فالأمر يختلف تماماً فمن جهة أولى يتعلق الأمر بمنهج في التفكير، ويتصور للعالم يختلفان تماماً عن المنهج والتصور اللذين تم إرساؤهما في الثقافة العربية الإسلامية بمعطياتها الخاصة: اللغة والدين» ثم إن العدد ٥٢٩ تشرين الأول ٢٠٠٧

ومن هنا نلاحظ القائمة بين هذين النظامين (الاستشراق والاستغراب) ليست علاقة تماثل، بل إنها علاقة اختلاف. فالوظيفة الرئيسية للاستشراق هي التزوير التاريخي

وخلق صورة ملتوية للشرق تتسجم ونية الغرب في استعباد الشرق واستغلاله ونهبه، وذلك من أجل تسخيرها في قهر الشرقي وتحطيم إنسانيته. أما الاستغراب، فتكمن وظيفته في استنطاق الغرب والكشف عن حقيقته واستملاك أدوات تقدمه، وإعادة الإنسانية المسلوقة إلى الغربي والشرقي معاً. وتحاول هذه الورقة إلقاء الضوء على مشكلة الاستغراب عند أحد المفكرين العرب السوريين وهو أستاذنا صادق جلال العظم. من خلال كتابه المعنون «دفاعاً عن المادية والتاريخ» والذي صدر عام ١٩٩٠.

والذي يعتبر بحق حدثاً فلسفياً من أهم أحداث صيرورة الفكر الفلسفي في العالم العربي. وهو يتميز بالفعل عن غيره من الكتب الفلسفية بتماسك رؤيته وشمول عرضه ووضوح شرحه وعمق طرحه، لا على الصعيد العربي حسب، وإنما على الصعيد العالمي أيضاً، فهذه الباحثة المستشرقة كوهار أغينان في بحثها حول بنية الفعل الفلسفي العربي المعاصر، رأت بأن الدفاع عن المادية





الرشدية لم تفلح في القطع مع البرهان الأرسطي، برغم ما حققته من تقدم ضمن إطار الفكر القروسطي، ومن ثم فهي تظل محدودة النفع بوصفها حافزاً تراثياً للتقدم في الوطن العربي في العصر الحديث، وذهبنا إلى أن الذي مثل قطيعة فعلية في تراثنا مع منظومة الفكر القروسطي، بما في ذلك البرهان الأرسطي، هو الخلدونية، وذلك على الصعيد الاجتماعي والتاريخي، ومن ثم إن الخلدونية هي الحافز التراثي المطلوب لتحرير الفكر العربي من تخلفه وتبعيته.

ففي ذلك القرن بالذات، استكملت الفلسفة الأوروبية، بدعم من الثورة العلمية وعلى أساسها، قطيعتها مع الفكر القروسطي، بما في ذلك البرهان الأرسطي والسكولائية. ونجد في هذا الصدد تعبيراً بليغاً ودقيقاً عن هذه القطيعة في كتاب «دفاعاً عن المادية والتاريخ»، حيث يقول صادق جلال العظم: «إذا حاولنا مراجعة أبرز المقولات وأهم التصورات التي سيطرت على الخطاب الفلسفي وتفسيره للعالم قبل المرحلة الحديثة

والنقطة الجوهرية هنا هي أن نشوء العلم، والذي يتم تلبية لحاجات تاريخية لقوى صاعدة، يستلزم البدء بقطيعة فلسفية، وأن الأخيرة لا تتم إلا بعد أن يستكمل العلم نشوئه وتغذره في جماعات ومؤسسات معينة مرتبطة بالقاعدة الإنتاجية. وهذا بالضبط ما تم في أوروبا في القرن السابع عشر، عصر الثورة الثقافية العلمية الكبرى، عصر برونو وغاليليو وكبلر وغاسندي وديكارت وهوبز ونيوتن.

نلاحظ أولاً أن المقولات والمفاهيم التي يرى العظم أنها تشكل إشكالية (بالمعنى الألتوسيري) الفكر القروسطي هي مفاهيم ومقولات أرسطية وأفلاطونية في جوهرها وأن مفاهيم الإشكالية الجديدة التي تبلورت في القرن السابع عشر هي مفاهيم غاليلية ونيوتنية في جوهرها.

من ثم فإن الثورة الفلسفية التي واكبت الثورة العملية كانت في الواقع ثورة على البرهان الإغريقي، ونجد إرهاباتها، بل ونجدها هي ذاتها ولكن بصورتها العملية الكامنة، في مقدمة ابن خلدون وهذا الانقلاب الجذري هو بالضبط ما يغفله الجابري في كلامه المثالي عن للعقل الأوروبي، حيث إنه يعتبر الاختلاف بين الإشكالية الإغريقية والإشكالية الأوروبية مجرد اختلاف عرضي لا يمس الجوهر البرهاني لعقل الأوروبي، كما إنه يعتبر درجة التجانس بين البرهان الإغريقي والقروسطي وبين البرهان الغاليلي البيكوني أعلى بكثير من درجة التجانس بين البيان والعرفان من جهة وبين البرهان الأرسطي من جهة أخرى.

بيد أن صادق جلال العظم لا يكتفي ببيان مظاهر القطيعة بين الإشكالية الحديثة والإشكالية القروسطية ولا بإقرار حقيقة هذه

نجد أنها تضم التالي: الماهية، الجوهر، العرض، المثل، الفيض، الغاية، الوجود بالقوة، الوجود بالفعل، الصورة، الهيولى، الله، التيسير، التخيير.. إلخ.

إذا انتقلنا إلى الفلسفة الحديثة فماذا نجد: تراجعاً بطيئاً، ولكن متزايداً ومؤكداً لهذه المقولات والتصورات جميعاً لصالح صعود نوع مغاير منها أخذ مواقع السيطرة على الخطاب الفلسفي الحديث، مثلاً: المكان، الزمان، الجسم، الذرة، الحركة، العلة الفاعلة، الصفات الأولية، الصفات الثانوية، قوانين الطبيعة، الاستقراء.. إلخ.

السؤال هو كيف نفسر هذا التبدل الجذري الذي طرأ على المقولات والتصورات المسيطرة على الخطاب الفلسفي؟ يبدو لي واضحاً من معاناة سريعة للمقولات والتصورات الجديدة أنها مستمدة ومشتقة كلها من العلم الحديث وخطابه ونظرياته ومشكلاته. باختصار، فرضت الكوزمولوجيا العلمية الجديدة تدريجياً على الفلاسفة (والفلسفة) خطابها وتصوراتها ومقولاتها كما أملت عليهم طبيعة المشكلات والمسائل والأسئلة التي ينبغي عليهم تناولها ومعالجتها وحددت لهم نوع الحلول والأجوبة المقبولة التي يمكنهم تقديمها وطرحها دون الارتداد إلى الفكر الاسكولاتي الوسيط.

يضع الوضوح العلمي في مجابهة التعمية الاسكولائية، بعكس ما يفعله الجابري الذي يضع البرهان الأرسطي والاسكولائية الرشدية في مجابهة العرفان الشرقي (وضمناً في مجابهة البيان السني) ويفيب الفرق الجوهرية بين القياس الأرسطي- التومائي والاستقراء البيكوني الفاليلي.

هذا من حيث الانقلاب الجذري الذي أصاب المنهج، وبطبيعة الحال، فقد انعكس ذلك على الرؤية الفلسفية، بالنظر إلى الوشائج العضوية بين المنهج والرؤية. فالبرهان الأرسطي لا يمكن فصله عن الرؤية الفلسفية الأرسطية، بما في ذلك الجانب منها المتعلق بالطبيعة. وعليه، فإن النقد الذي وجهه بيكون وغاليليو صوب البرهان الأرسطي في ميدان الطبيعة قوض في النهاية أركان الرؤية الأرسطية برمته، وأقام على أنقاضها رؤية فلسفية جديدة.

ويرى مفكرنا صادق جلال العظم أن قلب هذه الرؤية الفلسفية الجديدة تمثل في المادة الميكانيكية (بصورته الديكارتية والذرية). فهذه الفلسفة شكلت محور النشاط الفلسفي منذ القرن السابع عشر وحتى نهاية القرن التاسع عشر، لكونها شكلت الأساس الفلسفي الأنطولوجي العضوي لعلم الطبيعة الفاليلي النيوتني. وهذا لا يعني بالطبع أن الفلسفات

الطبيعة، وإنما يشير إلى أساسها التاريخي الاجتماعي وجذورها الطبقة العميقة في تربة الحضارة الأوروبية الحديثة. فالقوى الاجتماعية الصاعدة المسؤولة عن توفر شروط نشوء العلم هي نفسها المسؤولة عن صنع الثورة الفلسفية المذكورة.

فكما يقول صادق جلال العظم، فإنه «يبقى صحيحاً أن البورجوازية الثورية التي جابهت الوحي بالعقل، واللاهوت بالميكانيك، والآخرة بالطبيعة، والتعمية الاسكولائية بالوضوح العلمي، والقياس الأرسطي- التومائي بالاستقراء البيكوني، هي ذاتها البورجوازية التي جابهت التيقراطية بالعلمانية، والحقوق الإلهية بالعقد الاجتماعي، والامتيازات الأرسطراطية بالحقوق الطبيعية، وتراتبية الحسب والنسب، واللقب بالمساواة الحقوقية بين البشر، والاستبداد الغربي بالليبرالية والتبعية الإقطاعية بالحرية الفردية».

إنها حركة واحدة تبدت في عدة مظاهر. إنها روح وثابة تحددت القديم وأحدثت قطيعة معه على كل صعيد، مستمدة أسلحتها من العلم وعقلانيته في مجابهة الإقطاع ومؤسساته.

هنا نلاحظ كيف أن صادق جلال العظم يضع الاستقراء البيكوني في مجابهة القياس (البرهان) الأرسطي- التومائي، مثلما

أبي الفلسفة الحديثة رينيه ديكارث. المادية الميكانيكية إذاً هي محور الفلسفة الأوروبية الحديثة مثلما كانت الأرسطية محور الفلسفة العربية الإسلامية والسكولائية المسيحية. وبعبارة أخرى، فالفلسفة الأوروبية الحديثة هي في جوهرها محاولات متعددة لتظهير الكامن الفلسفي في الظاهر العلمي والتعامل معه. وهي في جلها محاولات واعية في هذا الصدد. ونشير هنا إلى العلاقة الواعية القوية التي كانت تربط هوبز مع غاليليو، ولوك مع نيوتن، وكانط مع النيوطني في شكلها اللابلاسي، وماركس مع داروين. وعلى هذا الأساس نقول إنه كان من الممكن بناء فلسفة مادية عقلانية جديدة في حضارتنا على قاعدة الثورة العلمية التي أحدثها ابن خلدون في مجالي التاريخ والاجتماع لو تسنى لهذه الثورة أن تتجذر في تربة حضارتنا وتتحول إلى تيار اجتماعي مؤسستي جارف. ومن ذلك تتبع دعوتنا إلى تبني الخلدونية بدلاً عن الرشدية التي يدعو إليها محمد عابد الجابري.

التي نشأت في تلك الفترة لم تكن سوى صور مختلفة للمادية الميكانيكية. كلاً إن ما يعنيه ذلك هو أن الذي وحد بين هذه الفلسفات المتباينة هو كونها ردود فعل متباينة من قبل فئات اجتماعية متباينة للعلم وفلسفته المتمثلة في المادية الميكانيكية. فهناك من سعى إلى بلورة المادية الميكانيكية بأقصى ما استطاعه من دقة وشمول، كالفيلسوف البريطاني توماس هوبز مثلاً، الذي حاول تأسيس الأخلاق والسياسة على قاعدة الذرات الغاليلية. وهناك من حاول التثبت حتى الرمق الأخير بالرؤية الفلسفية القديمة، مثل جل أساتذة الجامعات المتفذين في الجامعات الأوروبية. وهناك من أصابه اليأس من المعرفة مثل مونتيني ومن دفعه هذا اليأس إلى اللاعقلانية اللاهوتية مثل باسكال. هناك من طور عقلانية مثالية جديدة في مجابهة المادية الميكانيكية واستعمل لهذا الغرض أسلحة الخصم وطرائقه وأساليبه، مثل لايبنتز. وأخيراً، فهناك من حاول التوفيق بين عالمي الروح والمادة بوضعه حلولاً مادية صارمة لمجال فعل المادية الميكانيكية، مثل



# آفاق المعرفة

٢٣٥

## الحرية الفكرية بين الضرورة والممارسة

\*  
تامر سفر

تعد مشكلة الحرية من أقدم المشكلات الفلسفية وأعمدها، إذ واجهت الباحثين والمفكرين من قديم الزمان، وما زالت مركز اهتمام مفكري وباحثي اليوم. لقد اكتسبت أهمية أساسية في كل المراحل التاريخية بحيث نستطيع أن نعدّها مفتاح المشكلات الفلسفية جميعاً. إن مسألة الحرية اليوم هي بحق من أخطر المسائل التي يتعرض لدراستها العلماء والباحثون. حيث أصبحت من خلال التطور الإنساني عبر التاريخ شاملة للوجود الإنساني بأسره. إن مسألة الحرية مشكلة حيوية لا تكاد تنفصل عن الوجود الإنساني نفسه.

\* أديب وباحث سوري.

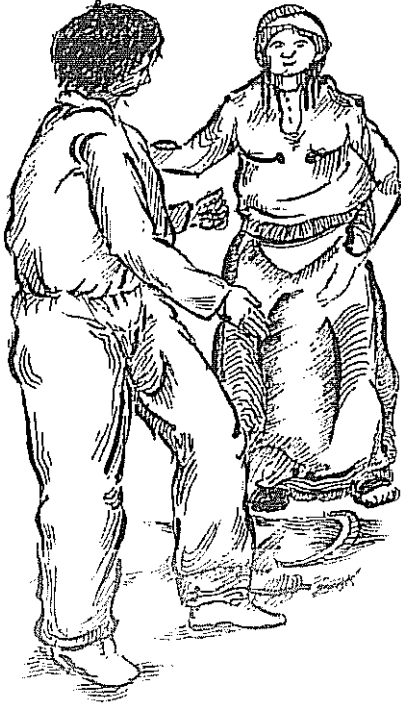
العمل الفني: الفنان رشيد شمة.

حر بقدر ما يتمكن من اختيار أهدافه، ونهج سلوكه، دون أن يرغم على أي عمل لم يختره بنفسه. وهذا النوع من الحرية يدعى بالحرية الليبرالية. أما النوع الثاني، والذي يطلق عليه الحرية الماركسية، فيؤكد إضافة إلى انعدام القسر، الشرط الضروري لتعريف الحرية. فالحرية ليست مفهوماً مجرداً بل مفهوم ملموس كلياً مرتبط بإمكانية كل امرئ في تأمين وضعه المادي وإنشاء ظروف عادية للحياة. وكل إنسان يريد قبل كل شيء أن يملك مسكناً له وأن يأكل ويلبس جيداً، فإذا لم يتحرر من الجوع والفقر، وإذا لم يكن له سقف فوق رأسه، فإن جميع الحريات الأخرى تبقى بالنسبة له كلمات ظريفة لا أكثر، ولهذا لا يجوز النظر إلى الحرية من الزاوية السياسية أو الروحية فقط «فبدون حرية اقتصادية تبقى جميع الحريات الأخرى كلمات فارغة»<sup>(٢)</sup>. «فلكل إنسان الحق في العمل وفي حرية اختيار العمل، وفي شروط عمل عادلة ومقبولة وفي الحماية من البطالة»<sup>(٣)</sup>. ولكن التقدم هو قدرة الإنسان المتعاطمة التي يمارسها على الطبيعة، وعلى نفسه، وليس تقسيم العمل، غير الظفر الأول لهذه القدرة المتعاطمة، غير الخطوة الأولى الحاسمة في تحرير الإنسان من عبوديات الطبيعة بحسب وجهة النظر الماركسية. وأن أول تقدم تضمن

من حيث إن الوجود الإنساني ما هو إلا وجود «حرية» تضع نفسها موضع التساؤل. «إن الحرية وحدها هي التي تستطيع أن تتساءل عن الحرية»<sup>(١)</sup> فالحرية ليست مجرد مشكلة نظرية يثيرها العقل الإنساني، بل هي مشكلة عملية متضمنة في صميم وجودنا، وهي -فيما أرى- عدوة القوضى كما أنها عدوة الاستبداد والاستعباد، وضمن هذه الحدود أي «الحرية المنظمة» عمل الأنبياء والمصلحون ورجال الفكر والفلاسفة والعلماء والباحثون من أجل صرح الحضارة وتقدم البشرية وتحقيق الخير والسعادة للإنسانية.

#### - معنى الحرية وأبعادها:

إن لمفهوم الحرية استخداماً خاصاً في تاريخ الفكر الفلسفي، إذ تشير هذه الكلمة إلى الظروف الناشئة عن علاقة الإنسان بالإنسان، أو إلى الظروف الخاصة بالحياة الاجتماعية. ومن المعروف عندما يقيد معنى هذه الكلمة، تنشأ اختلافات بين المفكرين والباحثين في وجهات النظر بصدد استخدام مفهومها، في كل الأحوال تتضمن الكلمة معنى انعدام القسر، وهذا ما يؤكد في هذا المجال، المفهوم التقليدي الأوروبي من خلال المفهوم الليبرالي، والفردي الذي يشير إلى حالة تتميز بانعدام التقيد، أو القسر الذي يمكن أن يفرضه إنسان على إنسان آخر. فالإنسان



تقسيم المجتمع إلى طبقات. وتقسيم العمل هو شرط تمتع الإنسان بالحرية، وإن تاريخ الحرية ليختلط منذ البدء مع تاريخ الاضطهاد الطبقي، وهو تاريخ مرتبط بتاريخ نضال الإنسان ضد الطبيعة، يقول أنجلز: «لا، لم يكن في المجتمعات القديمة أناس أحرار، إلا أن هناك عبيداً. إن تقسيم العمل الذي هو شرط لتمتع بعض الناس بالحرية، يؤدي إلى الانقسام الطبقي، أي إلى اضطهاد أعظم عدد من الناس، واستعبادهم»<sup>(١)</sup>. فالحرية بغير هذا المعنى كلمة سحرية مطاطة تخفي جميع أشكال العبودية. فهي ليست وسيلة من وسائل التعبير، ولكنها وسيلة للحياة، ومن الواجب إنزال المناقشات الدائرة حولها من سماء الأفكار إلى أرض البشر، من خلال وجهة النظر الماركسية.

#### - أهمية الحرية الفكرية:

لقد ظهرت الحرية الفكرية عبر التاريخ، كثمرة جهاد في سبيل الحرية الدينية الفكرية، باعتبار أن الخيار ما بين الأديان والخيار ما بين الإيمان وعدمه، تبعه تلقائياً الخيار بالتفكير أو التعبير عن الرأي.

أما في المجتمعات الحديثة، وعلى الأخص الغربية منها، فإن الحرية الفكرية تشغل

المقام الأول في سلم الحريات العامة، حيث إن طيات دساتيرها قد أكدتها، وأحاطتها بهالة كبيرة من القدسية. بحيث لو استعرضنا كل دساتير أمم العالم لوجدناها تنص وتؤكد وتدعو إلى صيانة الحرية الفكرية، والمطالبة بها، والتي تعني إمكانية الفرد التعبير عن آرائه أو تفكيره، حول أية مشكلة كانت، سياسية أو دينية، وذلك بالوسيلة التي تناسبه: بالحديث، بالمطبوعات، بالعرض، بوساطة وسائل الإعلام... الخ. ولكن كيف تمارس هذه الحرية بالنسبة للإنسان، وما هي حدودها؟

فذلك هو السؤال الأساسي الذي تختلف الإجابة عليه من أمة إلى أمة أخرى، ومن نظام إلى نظام آخر، وكذلك من فرد إلى فرد آخر ضمن الأسرة الإنسانية.

في الحقيقة، ليس من السهل السيطرة على الأذهان، مثلما يمكن السيطرة على الألسنة كما يقول سبينوزا<sup>(٥)</sup>. لأن ذهن الإنسان لا يمكن أن يقع تحت سيطرة إنسان آخر، إذ لا يمكن أن يُحوّل أحد بإرادته أو رغماً عنه إلى أي إنسان حقه الطبيعي، أو قدرته على التفكير أو على الحكم الحر في كل شيء. وعلى ذلك فإن أية سلطة تدعي أنها تسيطر على الأذهان، إنما توصف بالعنف لأنه من المحال أن تمنع الناس من الاعتقاد، بأن آراءهم الخاصة أفضل من آراء الآخرين، وبأن اختلاف الأذهان لا يقل عن اختلاف الأذواق. فلو تأملنا الإنسان، كما يراه جبران خليل جبران، من حيث كونه إنساناً، مع الأخذ بعين الاعتبار مصدر هذا الإنسان وقلبه في الزمان والمكان، وفي الروح والمادة، وفي الموت والحياة، لخلصنا إلى نتيجة واحدة هي «إن كل ما في الوجود كائن في باطنك، وكل ما في باطنك موجود في الوجود، وليس هناك حدّ فاصل بين أقرب الأشياء وأقصاها، أو بين أعلاها وأخفضها، أو بين أصغرها وأعظمها، أما معرفة هذه الأمور كلها فلا تأتي إلا عن

طريق التشوق إليها، وإن هذا التشوق ميسور للجميع، ففي مستطاع كل إنسان أن يتشوق، ثم يتشوق حتى جوهر الحياة المجرد»<sup>(٦)</sup>. وهذا بطبيعة الحال لا يمكن أن يكون إلا من خلال معرفة النفس، وهذه المعرفة التي لا تنتم إلا بالحرية، إذ الحرية تمثل جوهر الإنسان التي بموجبها يمكن أن يتعامل مع واقعها المحسوس.

إذاً الحرية هي الوسيلة العظمى في إسعاد الناس وتحقيق سعادتهم التي يناضلون باستمرار للانتقال بها من حالة إلى حالة أخرى أكثر رقياً وتطوراً. إذاً فحريتنا كما يقول لطفي السيد: «هي نحن، هي ذاتنا، هي معنى أن الإنسان إنسان، وما حريتنا إلا وجودنا، وما وجودنا إلا الحرية.. ليس من استطاعة أحد أن يسلب أحد حريته قبل أن يسلبه روحه. وليس للمرء أن ينزل عن حريته لغيره ما دام لا حق له أن ينزل عن حياته التي وهبها الله له، والتي لا يأخذها إلا هو»<sup>(٧)</sup>. فالحرية شمس يجب أن تشرق على كل نفس، لأن من عاش محروماً كان في ظلمة حالكة، يتصل أولها بظلمة الرحم، وآخرها بظلمة القبر «فلا سبيل إلى السعادة في الحياة إلا إذا عاش الإنسان فيها حراً طليقاً، لا يسيطر على جسمه وعقله ونفسه ووجدانه وفكره مسيطر إلا أدب النفس.. فالحرية هي



هذه الوجهة أحسننا فضل العمل الصالح وتبعه العمل السيئ. والذي يجمع الدواعي والبواعث في هذه المرحلة الأولى يدل على سلطان وإرادة، والذي يدخل في مشورة يعتقد ويشعر أن الأمر راجع إليه.. تلك شهادة الوجدان. وذلك تأويلها البديهي، تؤيدها الإنسانية جمعاء، حتى الفلاسفة والمفكرون المنكرون للحرية يعترفون بها عملياً، فإنهم في أفكارهم منقادون لأفكار مذهبية، منها الإلهية الكلية في الطبيعة وضرورتها لقيام علم، ولكن الناس دون استثناء يمدحون ويذمون، يثيبون ويعاقبون، يبذلون النصائح والوعد والوعيد، يستنون القواعد والقوانين، وهم في كل هذا، يدلون دلالة واضحة على أن بني الإنسان أحرار.. وهذا دليل لشهادة الوجدان الإنساني الفردي، ومن خلال هذا المنطلق، تكون شهادة الوجدان التي هي المنطلق في حرية الفكر وحرية المشاعر على حد تعبير لطفي السيد، ليكون الإنسان في استخدامه لحرية الفكرية، ما دامت روحه في جسده «حر الإرادة، حر الاختيار، بين الفعل والترك، حر في أن يعيش أو يموت.. فالحرية الناقصة حياة ناقصة، وفقدان الحرية يعني الموت»<sup>(١٠)</sup>. وحرية الفكر «هي حرية البوح بالقول»<sup>(١١)</sup>. على حد تعبير سلامة موسى «وحتى الكلمة حق مطلق لا قيود عليه، ولا

حياة الإنسان، ولولاها لكانت حياة الإنسان أشبه شيء بحياة اللعب المتحركة في أيدي أطفال صناعية.. فالإنسان الذي يمد يده لطلب الحرية ليس بمتسول ولا مستجد، وإنما هو يطلب حقاً من حقوقه التي سلبته إياها المطامع البشرية، فإن ظفر بها فلا منة لمخلوق عليه، ولا يد لأحد عنده»<sup>(٨)</sup>. والدليل على وجود الحرية كما يقول المفكرون «هو شهادة الوجدان»<sup>(٩)</sup>. وهذه شهادة واضحة كل الوضوح، فلا تسمى في الحقيقة دليلاً أو برهاناً، وإنما هي تجربة ومشاهدة، فما أن نتصور غاية ما حتى نقف التصور وما يحف به رغبات ونمنعها من التحقيق بما لها من قوة تحريك، ريثما نتأملها ونصدر حكماً، فإن الحالة الوجدانية التي لا تقمع تعقيها حركة تحقيقها، فتخرج من سلطان الإرادة، ويحدث هذا في حالات كثيرة، بعضها نتيجة اندفاع وقتي، وبعضها نتيجة مرض عصبي أو ضعف إرادي، والتأمل أو المشورة. بحث في قيمة ما يختلج في النفس من دواع، أي أسباب عقلية كالواجب والشرف، ومن بواعث أي انفعالات حسية كالمحبة والكراهية، والطمع والحسد وما إليها. فإذا ما تمت هذه الموازنة صدر الحكم الذي هو الاختيار.. وهذا الاختيار صرف من الناحية الوجدانية، بغض النظر عن الوجهة الأخلاقية، فإذا قدرنا قيمته من

منتهى له»<sup>(١٢)</sup>. كما يقول خالد محمد خالد، والكلمة في رأيه هي الفكرة الصادرة عن رؤية واقتناع، تستهدف الخير، لا الأذى، والبناء لا الهدم، وليس يعنيها بعد هذا أن تكون أقرب إلى الصواب أو إلى الخطأ، ما دامت صادرة عن رؤية ذكية، وعن رغبة صادقة في إرساء الخير العام ومساندته والكلمة بهذا الاعتبار حق مطلق، ليس عليها سلطان غير سلطان نفسها. وإذا كنا نحقق مراحل التقدم بالمعرفة والإرادة، ونعانق المستحيل المعجز، ونحوه إلى ثمرة الكلمة النافعة الهادية، سواء أكان بالكلمات التي استشهد في سبيلها أصحابها، أم بتلك التي كتب لذويها السلامة والعافية، «ففي البدء كانت الكلمة.. وخير جوانب التقدم الإنساني وأتقائها، وأبقاها، هي تلك التي قامت ونمت بين تيارات أمينة من الحوار والمناقشة»<sup>(١٣)</sup>. والكلمة هي الفكرة في حالة الإفصاح، التي تخضع لتوجيه الفكر. وحين نضع أبحارنا على أي عمل من أعمال الحياة نجد الفكر سيد هذا العمل ومثثه.. والفكر يخلق الأعمال، ويرسم خططها ومناهجها.. «فالقانون فكر، والفكر قانون، والقوانين العادلة الخيرة، ثمرة الفكر العادل الخير»<sup>(١٤)</sup>. إذاً، الفكر هو الذي يضع قيوده، ويرسم حدوده حين يحتاج إلى قيود وحدود، وهو حين يختار هذه القيود والضوابط،

يختارها ملائمة لطبيعته المنطلقة الحرة، وهو أيضاً نبراس تقدمنا المادي والروحي. إذا ما استعرضنا التاريخ أو الحياة بعظيم من عظماء البشر ورواد الحياة، نجده ابناً شرعياً وباراً للكلمة الحرة، حتى عند الرسل والأنبياء، فنحن لا نكوّن اقتناعنا وإيماننا إلا بالكلمة وحدها. إذاً فمن واجبنا احترام الكلمة، وتمتية فرصها، فالذين يحاولون توجيه الفكر، وإخضاع الكلمة، والذين يجمعون الكلمة دفاعاً عن خير عام، ومصصلحة عامة، لا يدركون حقيقة الخير والصلاح، لأن الخير العام لا يجد اكتماله إلا في ظل الحوار والمناقشة ففي الكلمة الحرة النافعة تكمن أذكي ضرورات الحياة الإنسانية، والنفع الاجتماعي، والفرد والأمة والدولة لا يجدون ذواتهم وحقيقتهم إلا من خلال الكلمة الحرة والفكر الطليق، والناس حينما يتكلمون قد تختلف ألسنتهم وأراؤهم، لأنهم لم يخلقوا في قالب واحد. ولكن تبقى حاجة الوصول إلى الحقيقة بحاجة إلى آرائهم مجتمعين، وإلى رأي كل فرد منهم وحده، لأنه لا يوجد شيء يرفع من أقدار الناس مثل قدرتهم على أن يقولوا، ومثل إحساسهم لما يقولونه نفوذاً واعتباراً، وجوهر الثقة بالنفس يكمن في التعبير الحرّ، والرأي الحرّ، ولهذا كان إقرار هذه الكلمة دعماً لحق الإنسان في

المحفوظة والمعاني المستحيلة، على اختلاف أشكالها، وتنوع فنونها، وتشعب مجادلاتها ومحاوراتها»<sup>(١٧)</sup>. وهذه بطبيعة الحال تشكل الأساس في تطور البشرية وتقدمها، وهي مستفيدة من كل فكرة على مستوى الفرد والأمة والإنسانية. والحرية الفكرية يجب أن تتميز بإبراز الحقيقة كما يقول قاسم أمين، فهي تحتاج إلى أن تكون منزهة عن الزيادة والنقصان، ولا يقبل أن يبدل فيها أو يغير منها أو يتنازل عن حرف مراعاة لأي أمر كان<sup>(١٨)</sup>. وهي تحتل «إبداء كل رأي، ونشر كل مذهب، وترويج كل فكر»<sup>(١٩)</sup>. والحرية بهذا المعنى تحتاج إلى استقلالية الشخصية المتميزة باستقلالية الفكر، فلا يجوز مطلقاً أن ندعي أننا عرفنا الحرية، وأنها نقدرها قدرها إلا إذا كنا نحترم استقلال الفكر على حسب رأي رشيد رضا: «فلا نعارض أحداً في إبداء رأيه وإظهار علمه باللسان أو القلم، ولا يمكن أن نخطو إلى الأمام بدون هذا»<sup>(٢٠)</sup>. إذاً، إبراز الحقيقة لا يمكن أن يكون إلا باستقلالية الفكر، والتي هي شرط ضروري للارتقاء من كل علم وكل عمل. والحقيقة يجب أن تبرز وأن تقال. فالتفكير كما يقول سلامة موسى: «لا يكون حراً طليقاً حتى تستطیع البوح والإفضاء به إلى غيرنا، لأن الفكرة طاقة، أي قوة من قوى الذهن،

الطمأنينة والأمن ولقد صدق (مل) حينما قال: «إن شخصاً واحداً ذا عقيدة، يساوي تسعاً وتسعين من ذوي الهوى والغرض»<sup>(٢١)</sup>. وإنما نجد من ذوي الهوى والغرض من الذين لا رأي لهم ولا إيمان، بينما نجد ذوي العقائد الصادقة من الذين يتعبون في اختيار آرائهم وتمحيصها، ولا نجد أحدهم يعدل عن رأي إلى آخر إلا عن اقتناع جديد، فظروف الحياة على مستوى الإنسانية والأمم، لا تكون رشيدة وقوية إلا بقدر ما تنشئ الوطن الكبير، والمواطنون الكبار والمواطن الكبير يبدأ وجوده في قدرته على التعبير الحر عن نفسه، وما يعتمل داخل فكره من رأي وقرار دون أن يحس من مجتمعه ولا من دولته إنه بهذا التعبير يشكل عبئاً ينبغي أن يدحض، أو خطراً يجب أن يقاوم، وحاجة الجماعة إلى حرية الكلمة وسيادة الفكر، لا تقل عن حاجة الفرد، بل تزيد، لأن حيوية المجتمع متمثلة في قدرته على مسايرة التقدم الإنساني، والتقدم الحقيقي يكون ثمرة نبوغ الجماهير<sup>(٢٢)</sup>. وهكذا لا بد من سلامة المسير الإنساني كله من الاتفاق على أن حرية الكلمة حق مطلق، ولا بد من أن تصح تشريعات الأمم وقوانينها عن هذا الإقناع، فأحاديث الأمم كما يقول محمد عبده: «تدور على محور أفكارها، إذ اللسان هو المترجم عما يختلج بالضمير من الصور

والحرية الفكرية ترتبط بعامل المعرفة والوعي، «فالإنسان في أكثر أعماله وأفكاره ليس ابن غرائزه» كما يرى شبلي شميل «بل صنع تربيتنا من المهد إلى اللحد»<sup>(٢٤)</sup>. يقول أحد الحكماء: إن سمحتم لي بتحسين التربية ألزمت نفسي لكم بإصلاح أحوال العالم بأسره. فالحرية بحاجة إلى مربٍّ كما يرى أديب إسحاق «ولا يتوهمن محب الحرية أن الحاجة إلى المربي والدليل منافية لما تقتضيه حريته، أو مشعرة ببقاء الاستبداد. فإن هذه الحاجة قد عرفت، وألفت في أظهر البلاد تمدناً، وما تزال من لوازم النماء والبقاء في الاجتماع الإنساني ما دام في الأرض علماء، وجهلاء، وحكماء، وسفهاء، وخاصة، وعامة، وما دام الإنسان محل خطأ ونسيان ولكن يشترط في المربي والدليل أن يكون ممن اجتمعت الكلمة عليهما، وحصلت الثقة بهما»<sup>(٢٥)</sup>. «فالإنسان يجب أن لا يكون عبداً ذليلاً لا يملك أدنى حرية في القول والفكر والعمل تجاه القضايا المألوفة من واقع، وعادات، وتقاليد»<sup>(٢٦)</sup>. على حد تعبير شبلي شميل. لأن الإنسان يجب أن لا يترك لغرائزه، فالتربية أساسية له، وهي السبيل إلى ارتقاء طريق العلم والمعرفة الأساس في بناء الحضارة وتقدمها وازدهارها، فالضرورة الإنسانية تستدعي الالتفاف حول كعبة العلم الصحيح، لأنها الوسيلة الوحيدة

ما تزال منحوسة شأنها شأن جميع القوى المحبوسة تعذب الذهن حتى تنصرف بالعمل، وكل منا يعرف أن في الإفضاء والبوح منفرجاً للصدور، وأن همومنا تخف إذا شاركنا غيرنا فيها، والخواطر العلمية أو الفلسفية تؤذي صاحبها وتعذبه إذا لم يجد لها منصرفاً بالبوح بها إلى الناس لأنها تبقى في نفسه كالسهم الرابض لا يستريح منه حتى يفضي بها إلى الناس»<sup>(٢٧)</sup>. إذاً حرية الفكر هي حرية القول كما يراها سلامة موسى. وحرية القول تتوقف عليها مسألة إبراز الحقيقة، التي يتوقف عليها عنوان ارتقاء الأمم كما يقول رشيد رضا، ويراد بحرية القول هنا «أن يقول الإنسان ما تدله عليه حرية الفكر، أي أن يصرح بما يعتقد به بلا تدجيل أو مداجاة أو تمويه، فلا يقول شيئاً وهو يعتقد خلافه، فإذا نظرت إلى الأمم الراقية رأيتها تقرب من الارتقاء بقدر تعويلها على حرية القول، أي أن أكثرها حرية أرقاها منزلة، وأقواها شكيمة»<sup>(٢٨)</sup>. والمقصود بالقول هنا، أن يكون مساعداً وهادفاً للوصول إلى الحقيقة التي يتوخاها الناس كما يرى شبلي شميل. فمن الواجب أن ينصرف الإنسان عن تميمي الكلام وبذلك «تقوم طباعه، وتقل سخافات، ويكثر جده، ويقل رباؤه، وينشط من الذل، ويرتقي ارتقاءً حقيقياً»<sup>(٢٩)</sup>. وبهذا يحق له فعلاً أن يعدّ إنساناً.

حراً في التعبير عنها أو نشرها وتعليمها، فالإنسان يظل حسراً، طالما استطاع أن يقدم للآخرين ما لديه من علم أو إيمان أو عقيدة. وحرية الإنسان في هذا المجال، تعني بأن ينهل من العلم ما يشاء، وأن يتتقن بالطريقة التي يشاء، وأن لا يجد قسوة بممارسة هذا الحق إلا في إمكانياته العقلية والذهنية أو القدرة على الاستيعاب.

وفي الحقيقة فإن التربية ليست بنت يومها، أو وليدة حاضرها، وإنما هي نتاج اجتماعي تاريخي، تمتد جذوره بعيداً في أعماق الماضي، ولها أصولها التاريخية التي تعين على فهم القضايا. وقد كان سقراط على حق عندما قرن «المعرفة بالفضيلة، وأكد أن من يقتنع بشيء يتحمس لفعله ويدفع الآخرين إلى فعله بنفس الحماس»<sup>(٢٧)</sup>. وأخيراً، لا بد للحرية الفكرية من أن تأخذ أبعادها من خلال نشرها وإذاعتها بوسائل الإعلام كافة، من كتابة وخطابة وطباعة وإذاعة وتصوير وأفلام، فحرية الرأي، وحرية التعبير عنه تستدعي ذلك من أجل أن تستفيد منها المجتمعات الإنسانية قاطبة. فمن الواجب أن لا تكون احتكاراً لأحد، وأن لا تمنع قهراً واستبداداً من قبل أحد، وكما يقول جمال الدين الأفغاني: «متى رسخ في نفوس قوم، إنه لا خيار لهم في قول، ولا عمل، ولا حركة ولا

لهدم الجهل» فليتوخ دعاء الإصلاح هذه الغاية في معاهد التعليم، فذلك أدعى لاتساع المدارك»<sup>(٢٧)</sup>. وبما أن حرية التعليم ضرورة إنسانية من أجل تمتين وتوسيع الروابط ما بين مختلف أفراد المجتمعات، وقد أصبحت بديهية من أجل التطور والحضارة، وهي في الوقت نفسه مرتبطة وبشكل منطقي بحرية القول أو التعبير، فإذا كانت حرية التعبير تعني حرية الإنسان في نشر آرائه وأفكاره، فمن البدهي أن يستطيع تعليمها، وذلك إما عن طريق حلقات خاصة كما فعل العلماء والكتاتيب قديماً، وإما عن طريق المدارس والمعاهد المنظمة كما يجري حالياً. ومن تحليل فكرة التعليم وحريتها اتضح بأنها تنطوي على ثلاثة حقوق أساسية هي: الحق بالتعليم والحق بالتعلم، والحق باختيار المعلم، فالإنسان لا يكون إنساناً حقيقياً على حد رأي محمد عبده إلا بالتربية «وليست هي إلا عبارة عن اتباع الأصول التي جاء بها الأنبياء والمرسلون من الأحكام والحكم والتعاليم، وهي عبارة عن السعادة الحقيقية، تعلم الإنسان الصدق، والأمانة ومحبة نفسه، فإذا تربي أحب نفسه لأجل أن يحب غيره، وأحب غيره من أجل أن يحب نفسه»<sup>(٢٨)</sup>. باختصار، إذا تربي الإنسان أحس في نفسه أنه سعيد، فمن كانت لديه موهبة علمية يجب أن يكون

السهل على الإنسان أن يجري على عادة أمسه، من أن يلجأ إلى التجديد، وإذا ما ابتدع إنسان فكرة جديدة، أو نظرية جديدة، في مجالات الحياة المتعددة، فإنه لا بدّ من أن يصدم في أول وهلة، لما يكلفه إبداعه هذا من تفكير لدى الآخرين كانوا بغنى عنه، وربما المصلحة المعاشية والمالية كثيراً ما تكون متعلقة بتلك العادات المألوفة، وتبديلها يضجّ على بعض الطبقات مصالحها. فالغني يكره الاشتراكية لمصلحة واضحة - كما يرى سلامة موسى - ، والذين تعودوا على الاستغلال والرشوة لا يناسبهم تطبيق العدالة. وكذلك الذين عاشوا في ظل التعصب لأفكارهم البالية القديمة، وغطوا في غياهب الجهل، تؤذيهم مسألة التطور والأخذ بمعطيات العلم، والذين عاشوا في ظل القهر والخوف بسبب استبداد العادات والتقاليد والسلطة فإن خوفهم هذا يمنعهم من أن تطلق لذهنهم الحرية، ومع كل هذا، لا بدّ للإبداع من أن يفوز في النهاية، لأن كل تقدّم مشروط بإبداع بني البشر، ولولا ذلك لما تم اختراع ولا اكتشاف ولما استطاعت الحضارة أن تصل بالإنسان إلى ما وصلت إليه الآن، وفي القرن التاسع عشر الذي استقرت ورسخت فيه الحرية الفكرية، والقرن الذي ولد في حجر الثورة الفرنسية، هو القرن الذي أعلن داروين في منتصفه للناس «إن الإنسان

سكون. وإنما جميع ذلك بقوة جبارة، وقدرة كاسرة، فلا ريب ستتعطّل قواهم ويفقدون ثمرة ما وهبهم الله من المدارك وتمحي من خواطرهم قدرة السعي والكسب. وأجدر بهم بعد ذلك أن ينحلوا من عالم الوجود إلى عالم العدم»<sup>(٢٠)</sup>. فالأمة التي تتخذ القوة القاهرة سلاحاً في نقض المبادئ المخالفة للمألوفها، بعيدة عن أسباب التقدم ووسائل التمدن على حدّ قول شبلي شميل «حتى تقطع السلاسل وتمزق الحجب الحائلة بينها وبين حرية البحث التي تطلق للعقل عنان الفكر، فتزداد معرفة بالأسباب والحقائق وتشتغل بكل ما يعرض لها فتتمسك بما تؤيده الشواهد، وهكذا يستخدم المرء أفكاره لفهم الحوادث عوضاً عن أن يستخدم الحوادث لتأييد أفكاره حرصاً عليها»<sup>(٢١)</sup>.

ومهما يكن من أمر للحرية الفكرية، فإنها تبقى الأساس والمنطق لكل تطور بالنسبة للإنسانية، وإن كان لها الكثير من المخاطر، والتاريخ أكبر شاهد على ذلك، إذ يؤكد أن معظم الذين أباحوا بما في صدورهم، مما اعتقدوه حقيقة علمية أو فلسفية أو أدبية، نالوا من الاضطهاد والعذاب والحبس حتى والقتل الشيء الكثير. وسبب ذلك أو علته، أن الناس مطبوعون على الكسل والاستنامة إلى ما ألفوه من العادات الفكرية والعملية، فمن

العربي الفكري، من تراثه الممارس والمكتوب، كي نستعيد معه حاضره المحاصر وهويته المهدورة، نستعيد تراث العربي في الحرية كي نضيف إليه، ونمارسه في ظرفه الراهن، بعد أن نكون قد استفدنا من معطيات الإنسانية ضمن هذا الإطار، ففكرنا العربي، كأبي فكر في الدنيا، لا يبدل له من أن يتأثر بغيره، وأن يأخذ من هذا الفيز كما يعطيه، وهذه -بلا شك- ضرورة لتطور البشرية وازدهار الحركة الفكرية فيها.

لم يكن عالياً فسقط، بل كان ساقطاً فتطور وارتفع»<sup>(٢٢)</sup>. وفي جميع الأحوال، الذي يهمنا الآن -ونحن نعالج موضوع الحرية الفكرية- إنساننا العربي، لأن تحريره شرط جوهري من أجل تحقيق طموحاته وأهدافه نحو التطور والحضارة، والتي يكمن فيها شرط تحرره الاقتصادي والاجتماعي والسياسي، ونحن إذا عالجنا موضوع الحرية الفكرية عند مفكرينا العرب في العصر الحديث، فإننا نؤكد أننا لا ننتقل في هذه المعالجة من السديم والمتاهة، بل نتطلق من تاريخ إنساننا

### الهوامش والمراجع

١- إبراهيم، زكريا: مشكلة الحرية، دار مصر للطباعة، دون تاريخ، ص ١٢.

٢- روزنتال: العالم الحر، أين هو؟ توزيع مكتبة الزهراء-دمشق، سورية، دون تاريخ، ص ٥.

٧- السيد، أحمد لطفي: المنتخبات، جا مكتبة الأنجلو المصرية، بإشراف إسماعيل مظهر، ص ٢٩٦-٢٨٩، وردت كمقالة في كتاب حصاد الفكر العربي الحديث، في قضية الحرية، مؤسسة ناصر للثقافة، بيروت، لبنان، ط ١، ١٩٨٠، ص ٢٩.

٣- المرجع السابق: ص ٦، وهذا ما نصت عليه شرعة حقوق الإنسان التي أقرتها الأمم المتحدة في عام ١٩٤٨.

٨- المنفلوطي: مصطفى لطفي: النظرات، جا مكتبة الهلال، مصر، ط ٤، ١٩٢٣، ص ١٨٣-١٨٨.

٤- غارودي، روجيه: أصول الحرية، تعريب دبلر الدين السباعي، دار الجماهير، دار ابن الوليد، دمشق، ط ٢، ١٩٧٣، ص ٢٦.

٩- كرم، يوسف: الطبيعة وما بعد الطبيعة، دار المعارف بمصر، دون تاريخ، ص ١٠٥.

٥- سبينوزا: رسالة في اللاهوت، ترجمة وتقديم د. حسن حنفي، مراجعة: فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، ١٩٧١، ص ٤٤٥.

١٠- صروف، فؤاد: الفكر العربي في مئة عام، الجامعة الأمريكية، بيروت، ١٩٦٧، ص ١٢٨.

٦- جبران، جبران خليل: الأعمال الكاملة، دار

الحرية الفكرية بين الضرورة والممارسة

- ١١- موسى، سلامة: حرية الفكر وأبطالها في التاريخ، دار العلم للملايين، بيروت، ط٣، ١٩٦١، ص١٥.
- ١٢- خالد، خالد محمد: في البدء كانت الكلمة، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٦١، ص٥٣، ١١٧.
- ١٣- المرجع السابق: ص١١٧-١١٨.
- ١٤- المرجع نفسه: ص٥٤.
- ١٥- المرجع نفسه: ص١٥٦.
- ١٦- بركات، سليم ناصر: مفهوم الحرية في الفكر العربي الحديث، مطابع مؤسسة الوحدة، دمشق، ١٩٨٢، ص٧٦.
- ١٧- عبده، محمد: الأعمال الكاملة، ج٢، حقق وقدم لها د. محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٧٤، ص٤٤.
- ١٨- أمين، قاسم: الأعمال الكاملة، دراسة وتحقيق د. محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ١٩٧٦، ص١٥٦.
- ١٩- المرجع السابق: ص١٥٣.
- ٢٠- رضا، رشيد: مختارات في مجلة المنار، تقديم ودراسة: وجيه كوثراني، دار الطليعة، بيروت، ط١، ١٩٨٠، ص١٨٦.
- ٢١- موسى، سلامة: مرجع سابق، ص١٣، ص١٧.
- ٢٢- رضا، رشيد: مرجع سابق، ص١٨٨.
- ٢٣- شمّيل، شبلي: المجموعة، جزءان، مطبعة المقتطف، مصر، القاهرة، ١٩١٠، ص١، ج١.
- ٢٤- المرجع السابق: ص٢.
- ٢٥- اسحق، أديب: الكتابات السياسية والاجتماعية، جمعها وقدم لها: ناجي علوش، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط١، آذار ١٩٧٨، ص٦١-٦٢.
- ٢٦- شمّيل، شبلي: مجموعة شمّيل ج١، ص٦.
- ٢٧- المرجع نفسه: ج٢، ص٢٨٦.
- ٢٨- عبده، محمد: الأعمال الكاملة، ج٣، ص١٥٦.
- ٢٩- الجيان، د. سيد إبراهيم: دراسات في تاريخ الفكر التربوي، وكالة المطبوعات، الكويت، ط١، ١٩٧٤، ص٩.
- ٣٠- الأفغاني، جمال الدين: الأعمال الكاملة، دراسة الدكتور محمد عمارة، المؤسسة المصرية العامة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٨، ص١٨٣-١٨٤.
- ٣١- شمّيل، شبلي: مجموعة شمّيل، ج٢، ص٤.
- ٣٢- موسى سلامة: مرجع سابق، ص٢١٠.





# آفاق المعرفة

٢٤٧

## ■ جان جاك روسو الاتجاه الطبيعي في التربية

\* د. محمد جهاد جمل

لا تتوافر لدى الطفل نية لارتكاب سوء ما، إذ من القواعد الثابتة لدى جان جاك روسو أن الحركات الأولى للطفل هي حركات مستقيمة، فلا يوجد في القلب البشري فساد أو عيب أصيل، وبالتالي لا يقوم بعمل غير الخير عند استجابته لطلب الطبيعة، فلا يصبح صالحاً أو طالحاً إلا بما يبشروه من صلوات، وعندما يفعل شيئاً لأنه سمع ورأى. غير أن الطفل يمكن أن يصنع سوءاً (يجرح نفسه /يكسر أثاثاً) لكن دون أن يرتكبه، لأن فعل الضرر متوقف على نية الأذى التي لا تتوافر لديه مطلقاً.

\* باحث سوري



بعض النواحي، وإن تربية الناس وحدها هي التي تسيطر علينا فعلاً. وإذا كانت حياة الإنسان مرتبطة بهذه الأنواع الثلاثة من التربية، وكانت التربية التي تأتينا من الأشياء والتربية التي تأتينا من الناس موجهة، فإن التربية الطبيعية هي تربية ذاتية نابعة من الفرد نفسه.

النص السابق مأخوذ من الكتاب الأول من رواية إميل أو التربية (جان جاك روسو، صدر في باريس سنة ١٩٦٦، ويقع في ٦٢٩ صفحة وهو مقسم إلى خمسة كتب.

لقد كانت روايته «إميل أو التربية» التي نشرت سنة ١٧٦٢ من أهم الكتب التربوية خلال القرن الثامن عشر وأوسعها تأثيراً على الفكر التربوي الحديث، فقد جاء إلى جانب مؤلفاته الأخرى في إطار النزعة الفكرية التي سادت هذه الفترة في أوروبا والتمثلة في حركة التنوير والنزعة الطبيعية اللتين تأسستا على نقد شديد لكل القيم الإقطاعية السائدة آنذاك والتمثلة :

سياسياً: في سيادة الحكم المطلق المستبد (مثلاً في فرنسا على عهد لويس ١٥ و١٤).

اقتصادياً: فقد كانت الزراعة بدائية في طرقها وأساليبها، (ففي فرنسا مثلاً ٥/١ الأراضي كان يملكه رجال الدين و ٥/١

العدد ٥٢٩ تشرين الأول ٢٠٠٧

وإذا أحدث الطفل بعض الخلل فيجب ألا نعاقبه على إهمال منا، لأنه من المناسب إقصاء الأطفال إذا ما تركوا أحراراً عن كل ما يجعل حريتهم تكلف ثمناً أقل يجعل في متناوله أشياء ثمينة سريعة العطب، كما لا يجب ألا نلومه على ذنوب اقترفناها فهو يفسد بسوء يراه أكثر من سوء نعلمه إياه، وعندما يكسر الأمتعة التي يستعملها يجب عدم الإسراع بإعطائه بدلاً عنها، بل يجب أن يشعر بالحرمان وفي حالة ما إذا كسر النواخذ يجب ترك الريح تلممه وعدم المبالاة بزكامه قبل الإقدام على إصلاح الزجاج. وعلى كل يبقى السكوت عند حدوث الخلل ذا فائدة كبيرة فالطفل قد يسيء الكلام الذي يتلقاه بلا انقطاع ويفسر الإيضاحات المطولة على شاكلته.

يرى روسو في إميل أن «.. الإنسان يولد ضعيفاً، وهو في حاجة إلى رعاية، وهذا لا يأتي إلا عن طريق التربية..» فالتربية تأتينا من الطبيعة، أو من الأشياء، أو من الناس، وما نشوء خصائصنا وأعضائنا نشوءً باطنياً هو تربية طبيعية، وما نكتسبه بتجربتنا الخاصة مما يحيط بنا هو تربية الأشياء، وما نتعلمه من أعمال النشأ هو تربية الناس.

والواقع إن تربية الطبيعة لا تتوقف علينا مطلقاً، وتربية الأشياء لا تتوقف علينا إلا من



النظام الاجتماعي، والإلحاد في الاعتقاد والإباحية في الأخلاق (بول مترو).

- إن حركة التنوير كانت سلبية في انتقاداتها للأوضاع والمؤسسات القائمة، وإنها لم تولي أية عناية للعواطف والمشاعر الإنسانية وكانت تبالغ في مدح المدنية.

هذه المآخذ التي اعترت حركة التنوير في النصف الأول من القرن ١٨ دفعت بعض مفكري هذا القرن إلى الانفصال عن هذه الحركة والناداة بحركة أو مذهب جديد، ومن أبرزهم الفيلسوف والمربي الفرنسي جان جاك روسو الذي ظهر في النصف الثاني من القرن ١٨ بمذهبه الطبيعي الجديد الذي

للنبلاء. وكان ٢/١ مجموع الأراضي يبقى معطلاً من غير زراعة كل سنة.

اجتماعياً: نجد الطبقة الأرستقراطية تعيش في عالم خيالي من البذخ والترف، وفي المقابل السواد الأعظم يعيش في ذل ومهانة وفقر (ألبير سوبول).

وعلى الرغم مما لحركة التنوير (من أهم أقطابها فولتير) من مزايا في تحرير الفكر من سيطرة التقاليد والخرافات ومقاومة النظم الاستبدادية الفكرية والاجتماعية (الكنيسة، السلطة، المجتمع) في التمهيد لحركات إصلاحية أكثر واقعية واتصالاً بحاجات عامة الشعب. فقد أخذت عليها عدة مآخذ:

- إنها حركة أرستقراطية هدفت إلى إنشاء أرستقراطية عقلية على أنقاض أرستقراطية الأسرة والنصب والكنيسة، ولم تهتم هذه الحركة بمجموع الشعب وبالطبقات الدنيا بل كانوا يحتقرونهم ويعتقدون أنهم غير جديرين بتحكيم العقل (سعد مرسي أحمد).

- إن أتباع هذه حركة - في محاربتهم للدين - لم يفرقوا بين الدين في سموه وبساطته، وبين الدين الممثل في تصرفات الكنيسة ورجال الدين، وكانت النتيجة لرفضهم ولدعوتهم إلى التحرر الفكري على أسس عقلية مادية أن انتشرت الفوضى في

الطفل أكبر نصيب من الحرية، وتقوية صلته بالطبيعة وبما فيها من حيوان، ونبات، وجماد... وأن يفكر المرابي في ميول الطفل ونزعاته الفطرية ويراعي ما يميل إليه.

تحليل ومناقشة: يعتبر روسو تربية المجتمع (الناس) تربية موجهة لا تأخذ بعين الاعتبار إمكانيات الطفل وحاجياته، ومادام المجتمع فاسداً فإن هذه التربية ستكون بدورها فاسدة، وإن تصحيح التربية يكمن بالرجوع إلى التربية الطبيعية.

ككيف حسب روسو التربية الطبيعية حلاً

لمساوئ التربية الاجتماعية ؟

يضع روسو في مستهل كتاب إميل المبدأ الأساسي للتربية حيث يقول: «كل شيء حسن مادام في يد الطبيعة، وكل شسيء، يلحقه الدمار إذا مسته يد الإنسان». فنحن نستمد تربيتنا من ثلاثة مصادر: الطبيعة، الإنسان، الأشياء، وإذا لم تتلاءم هذه المصادر ساءت تربية الفرد.

لقد كانت الآراء السائدة عن الطبيعة البشرية على أنها سيئة، وأن الهدف من التربية هو اقتلاع هذه الطبيعة وأن تحل محلها طبيعة أخرى يشكلها الإنسان. ولقد عارض روسو هذا الرأي ونادى بالتربية السلبية «إن أول تربية تقدم للطفل يجب أن تكون سلبية وهذه التربية السلبية لا تتكون

يقوم على الإعلاء من شأن الطبيعة المادية والطبيعة البشرية والخط من شأن المدنية القائمة في عصره والدعوة إلى تنظيم المجتمع وإعادة بناء الدين بما يتفق والطبيعة البشرية والإيمان بالطبيعة الخيرة للإنسان وغيرها من المبادئ التي ركز عليها في روايته «إميل».

شرح النص ودراسته:

تكوين الفرد.....موجهة من قبل المجتمع..... تربية الناس.

تتم عن طريق التجارب الذاتية....تربية الأشياء.

تتم تمشياً مع النمو التلقائي الذاتي للميول الفطرية....تربية الطبيعة.

تربية الناس: هي تربية موجهة من قبل المجتمع لتسقل الفرد في إطار الجماعة.

تربية الأشياء: ترتبط بالتجارب والخبرات الشخصية للطفل التي تؤثر في تربيته، إذ بواسطتها سيتبين أن هناك أشياء موجودة بالفعل ومستقلة عنه والتي سيستفيد منها في تجربته، ومن ثم لا يجب أن تعارضه إذا أخطأ فالتجربة هي وحدها كفيلة بإصلاح خطئه.

تربية الطبيعة: نوع من التربية يدعو إلى أخذ الطفل بما يوافق طبائعه ويلائم ميوله ورغباته ويحث على تشجيع سائر إمكانياته الفكرية والعاطفية والأخلاقية واستغلالها في تربيته إلى أقصى قدر مستطاع، وإعطاء

تجر إليه من فساد وإتلاف، وهذا الفساد هو أساس تعاسة الإنسانية، لهذا ينص أن تكون غاية التربية الطبيعية هي تنمية ملكات الإنسان حتى يستطيع مكافحة الحياة بقوة وصلابة، وأن يقوي ذاته إلى أقصى حد وتلك غاية تتناقض مع ما ترمي إليه التربية الحالية التي تسعى إلى صقل الفرد في إطار الجماعة وتقلص ذاتيته مخافة أن يتأخر النظام الاجتماعي.

هذه التربية يراها روسو تعسة تسلب المرء أكبر نعم الحياة فهي تسلبه قوة الجسم إذ تحبسه بين الجدران وتسلبه ملكة التقدير إذ تجعله لا يرى بعينه ولا يسمع بأذنيه وإنما يرى بعيون المحيطين به ويسمع بأذانهم وتسلبه دقة النظر للأمر إذ تأخذ الجماعة وقته، هذا الفرد المصقول يفنى في الجماعة ويعيش لها على خلاف رجل الطبيعة الذي يعيش لنفسه، فروسو لا يعنيه أن يكون تلميذه (إميل) قد أعد للجيش أو للكنيسة أو للقانون، لأن الطبيعة قد دعت له لأن يكون رجلاً قبل أن يختار له أبواه حرفة، فالحياة هي الحرفة التي يفضل روسو أن يعلمه إياها، والهدف الحقيقي لدراسته هذه هو الرجل وبيئته. ومن ثمة لزم أن نعمم نظرتنا ونعتبر أن الطفل الذي نربي هو معرض للحوادث الإنسانية والطبيعية لذا يستحسن أن لا

من تلقين مبادئ الفضيلة والحق، ولكن قوامها المحافظة على القلب من الرذيلة، وعلى العقل من الذل» (Emaile ou L Education op.p : ٣٤).

فإذن وسيلة التربية هي النمو الحر الطليق لطبيعة الطفل وليوله الطبيعية. ولم يقصد روسو بالتربية السلبية أن تكون هناك تربية مطلقة، وإنما أراد أن تكون هذه التربية مخالفة لما كان معهوداً من النظم التربوية في ذلك الوقت، فالتربية السلبية لا تعني فترة سكوت وكسل، ولكن فترة يحمى فيها الفرد من الرذيلة.

وإذا ما طبقت التربية السلبية على التربية البدنية فإن روسو يؤكد على مطلق الحرية للطفل وأبسط أنواع الأغذية واستنكار أنواع العلاج الطبي، وإذا ما طبقت على التربية العقلية للطفل نجد روسو ينادي بعدم الاهتمام بالإعداد العقلي للطفل حتى ما بعد ١٥ سنة، وإذا ما طبقت على الناحية الأخلاقية نجد روسو يركز على مبدأ التدريب الخلقى عن طريق الجزاء الطبيعي أي أن المرابي يمكنه أن يقوم أخلاق الطفل طالما يتمكن من أن يبين له أن العقوبة كانت طبيعية وأن لا دخل للعامل الإنساني فيها مطلقاً.

وهكذا نجد روسو يربط ما بين الطبيعة وسير المجتمع ونسند فيها بالحضارة وما

من غير أن نغير ميوله، وعلى الأم أن تسهر على تغذيته.

وعلى الرغم من بعض إيجابيات مفهوم روسو عن الطبيعة، فإنه يبقى مفهوماً ميتافيزيقياً تجريدياً ورومنسياً لا يأخذ بعين الاعتبار دور الثقافة الأساسي في المجال التربوي. إن روسو يبالح في معارضته لتدخل الإنسان في العملية التربوية، واتهامه إياه مسبقاً بأنه تدخل سلبي وأصل كل الشرور.

والواقع إنه يستحيل علينا ( في القرن ١٨ نفسه ) تصور أطفال مثاليين يتم عزلهم لحظة ولادتهم وتركهم في غابة بعيداً عن التجمعات الحضرية ليتعاملوا مع الأشياء دون وساطة إنسانية. إن تدخل الإنسان كوساطة في عملية التربية يتم منذ اليوم الأول لولادة الطفل ويتعمق يوماً بعد يوم، لهذا يقال عادة إن الأم ترضع لطفلها عبر ثديها نمط التفكير الذي سيحدد شخصيته مستقبلاً (جمال هاشم، عدد ٢٧٧٧، ت ١٩٩١، ١٤).

كما أن كل أنواع المحرم (الطابو) وطرق المعاملة والتحية كلها ثقافة لذا يستحيل أن نتحدث عن رضيع متروك للطبيعة. لهذا فهو في حاجة إلى والديه، وحينما يصل إلى يد المعلم تكون أهم معالم شخصيته قد تحددت سلفاً، فقد أكد فرويد أن أهم معالم الشخصية تتجدد خلال السنوات الخمس الأولى من حياة الطفل داخل أسرته. فهل يمكن أن نتحدث

نتركه بين الجدران متوقع فيها لا يتعرض لقساوة الطبيعة، فهذا حسب روسو طفل ضائع. فيجب أن يحس معنى الألم والحزن، وندع جسمه يتكيف مع فصول السنة، يتحمل العطش، الجوع، التعب، الشقاء... فهذا من شأنه أن يعوده على المصاعب التي سيواجهها وهنا يلتقي مع جون لوك حيث نادى هذا الأخير حينما يتحدث عن التربية البدنية من أن الطفل يجب أن يحيى في الهواء الطلق والشمس عاري الرأس حافي القدمين لأن من شأن التربية الخشنة أن تقويه. (عبد الدايم: ١٩٨١، ١٦٠).

ويذهب روسو إلى أن الطبيعة تريد أن تربي الطفل، فلماذا نقوم نحن بإفراز تصورات عليه كما يجب أن يكون؟ لنُدع الطفل يتكيف مع أهوائه كما أرادت الطبيعة، إننا نرتكب أخطاءً دون أن نشعر بذلك، بحيث نعمل على تلبية رغباته وأحياناً عتابه دون أن يتعرف على خطئه فنساهم بذلك في تعليمه كيف يلتقي الأوامر وكيف يحصل على ما يريد وكيف يخضع. وهذا كله قبل أن يتعلم الكلام.

لهذا إذا أردنا أن نحافظ الطفل على طبيعته — يتساءل روسو — علينا بمراقبته منذ اللحظة الأولى من ولادته ولا نضارقه أبداً

إميل ولا شك أن هذه الأم الفاضلة هي إحدى النبيلات ممن كان يعيش في كنفهن. من جهة أخرى يؤمن روسو باختلاف طبيعة الرجل عن طبيعة المرأة وبضرورة تربيتها بما يتماشى مع هذا الاختلاف أنها خلقت لمسة الرجل ولهوه، وأنها ليست سوى تابع من توابعه. ولعل روسو يجعل نفسه مقياساً. فقد لاقى عدداً من النساء بلغ حبه لهن وعجزه أمامهن، ومبلغ استخفافهن به ما كان ينتهي به إلى كراهنتهن. لذلك يجب أن ينتقم لنفسه من جنسهن ويجب أن تكون النساء جميعاً من صنف تيريز لفاسير جهالة وغباء؟ فإذاً روسو كان ذاتياً حين معالجته موضوع تربية المرأة.

ومع ذلك فقد أحدث روسو ثورة كاملة في الفكر التربوي و في النواحي العملية للتربية أكثر من أي شخص آخر، فهو أول من نادى بحقوق الرجل العادي السياسية والاجتماعية، كما أن كتابه إميل أول كتاب دافع عن سن الطفولة وميزه عن سن الرشد ونادى بتربية ملائمة لأعمار الأطفال ولنموهم النفسي. فقد قال عنه المؤرخ مورلي: «لقد كان روسو أول من رفع صوته في جناب أوروبا المهذبة، وجعلها تصغي إلى تلك الأصوات الغريبة، وتلك الأصداء المنبعثة من غياهب الظلام المبهم الذي تتحرك فيه الجماهير».

عن طفل كمادة خام نتركها للطبيعة ؟ إن أقصى ما يمكن أن نقوم به هو ترك نوع من الحرية الموجهة للأطفال حتى يكتسبوا بعض المهارات الجديدة أو للتمرن على حل بعض المشكلات بشكل ذاتي، أما شحن التلميذ ضد الحضارة أو عزله عنها؟ فهذه دعوة غير سليمة، لأن للحضارة سلبيات وإيجابيات، ونحن حينما نعدده للحياة علينا إدماجه في واقع وتوضيح السلبيات والإيجابيات معاً حتى لا يصطدم مستقبلاً. ونحن حينما نتحدث عن الثقافة فإننا نتحدث عن مفهوم يتطور مع الزمن فأشياء المحيط تتغير، مثلاً لعب الأطفال قبل ٢٠ سنة ليست نفسها اليوم. كما أن تدخل المربي لتوجيه حرية الطفل النسبية مسألة أساسية.

وكنّا ننتظر أن تتجه عناية روسو إلى تربية سواد الشعب الذي كان مهملًا في فرنسا؟ لكن كتاب إميل أو التربية يقرر أن الفقراء والضعفاء في غير حاجة إلى التربية لأن مركزهم في الحياة يكرههم على احتمال العيش الذي هم فيه ويبرر ذلك بكون التربية الطبيعية تريد أن تكون رجسلاً تتضح فيه ملامح الإنسانية، ومن ثمة فتربية الفقير على الغني تبدو أقل أهمية. (إميل)، ولعل ما ذكره روسو في اعترافاته من أنه كتب استجابة لأم فاضلة هو سبب هذا التناقض بين مركزه كمصطلح ديمقراطي وبين ما ذكره في روايته

## المواش

- صالح عبد العزيز: تطوير النظرية التربوية، القاهرة مصر، ١٩٦٤.
- تركي رابح: النظريات التربوية، ديوان المطبوعات (الجزائرية) الجامعية، الجزائر ١٩٨٢.
- عبد الله عبد الدائم، التربية عبر التاريخ، ط٤، ١٩٨١.
- رومان رولان: آراء روسو الحية ترجمة محمود زايد، دار العلم للملايين، بيروت، ط ١٩٦١.
- بول منرو: المرجع في التربية: ترجمة صالح عبد العزيز، حامد عبد القادر، مكتبة النهضة المصرية دت.
- ألبير سوبول: الثورة الفرنسية، ترجمة غسان شديد، سلسلة ماذا أعرف؟ عدد ٤٥.
- سعد مرسي أحمد، إسماعيل علي: تاريخ التربية والتعليم، عالم الكتب، القاهرة.





# آفاق المعرفة

٢٥٥

## رحيل « الملائكة »

\* د. محمد يحيى خراط

في حزيران الماضي (٢٠٠٧ م) غيب الموت رائدة الشعر العربي الحديث الشاعرة العربية العراقية الأصل نازك الملائكة. غابت بهدوء - كما كانت تعيش حياتها دائماً.

وُلدت نازك الملائكة في بغداد سنة ١٩٢٣ في بيت علم وأدب. فأمنها الشاعرة سلمى عبد الرزاق صاحبة ديوان «أنشودة المجد». ووالدها الشاعر جعفر عبد الرزاق عمل مدرساً للغة العربية في بغداد لأكثر من ربع قرن.

\* أديب وباحث وصيدلي.

العمل الفني: الفنان رشيد شمة.

العدد ٥٢٩ تشرين الأول ٢٠٠٧

و«فقه اللغة» للثعالبي و«خزانة الأدب» للبيدائدي، وعشرات من الكتب مثلها..

وقد كتبت في يومياتها يوم ٢٦ شباط ١٩٤٠ ما يلي: «أشكو من فداحة المجادلات بين الكوفيين والبصريين وأقول: على أيهم أعقد؟ أعلى سيبويه أم على الكسائي؟ ثم هنالك ابن هشام وأبو حيان والسيوطي والسهيلي وابن خروف والزرّاج والأصمعي.. ثم كتبت صفحات طويلة حول نقاط تفصيلية في معركة نحوية لم أعد الآن أطيق قراءتها، وكنت في تلك الأيام أتهمها التهاماً. وقد قرأت من كتب النحو إذ ذاك «شذور الذهب» لابن هشام» و«حاشية الشيخ عبادة على شذور الذهب» قراءة ودراسة، كما استظهرت جانباً كبيراً من شواهد ابن عقيل مع شروحها وإعرابها اعتماداً على ابن عقيل، وقد قفرت بي هذه الدراسة إلى مستوى عالٍ جداً في النحو حتى برزت بروزاً مرموقاً في المدرسة.

وفي حقل الأدب واللغة قرأت عمدة ابن رشيقي، والمثل السائر، وأدب الكاتب، وخزانة الأدب للبيدائدي. ومما أذكر أنني قرأت «البيان والتبيين» في ثمانية أيام، كدت خلالها أؤدي عيني إيذاءً شديداً، ولا أذكر الآن أي

درست نازك اللغة العربية في بغداد ثم التحقت بالجامعة واستطاعت أن تحصل على منحة دراسية لمتابعة دراستها في جامعة برنستون في الولايات المتحدة الأمريكية، فحصلت على شهادة الدكتوراة في الأدب المقارن حيث أهدتها هذه الشهادة للتدريس في جامعة بغداد وجامعة البصرة ثم جامعة الكويت، وبعدها غادرت إلى القاهرة حيث كان مستقرها الأخير.

أحبت نازك الموسيقى منذ نعومة أظفارها، فتعلمت العزف على العود واستطاعت بواسطة معرفتها العميقة بالأنغام الموسيقية أن تمتلك حساً مرفهاً بإيقاع الكلمة وموسيقاها.

وإذا عدنا إلى طفولتها الأولى نرى أنها قد وجدت في مكتبة أبيها الزاخرة بدواوين الشعر وأمهات كتب الأدب ما يروي ظمأها إلى الاطلاع والمعرفة، فأقبلت تنهل من هذه المكتبة وساعدها والدها في ذلك، فلقد كتبت عن تكوينها الثقافي في بداية حياتها الأدبية تقول: «في عامي ١٩٣٩ - ١٩٤٠ اتجهت اتجاهاً شديداً مبالغاً فيه إلى دراسة الأدب القديم، وخاصة النحو، فأعطاني أبي كتباً مثل «شرح شواهد ابن عقيل للجرجايوي،



جنون هو الذي دفعني  
إلى هذا إلا أنني  
أرجح أنها بداية عادتي  
المتأصلة في القراءة  
الكثيرة وقياس الحياة  
بها، فمنذ تلك الفترة  
بدأت أشعر بالرعب  
كلما مر بي يوم لم أقرأ  
فيه ثماني ساعات.

لم تكن قراءة «البيان  
والتبيين» في ثمانية أيام  
أمراً هيناً، بل كانت  
تلك الأيام أيام محنة  
فضليحة انتهت بمرض  
كان لا بد منه اضطرتت

معه إلى ترك المطالعة لالتهاب عيني. ومما  
قرأت «رسالة الففران»، و«الضرائر»، و«ما  
يسوغ للشاعر دون الناثر» لآلوسي، وقد  
أحبته حباً كبيراً، و«شعراء النصرانية» للويس  
شيخو. وقد حفظت منه مئات من الأبيات  
الجاهلية وحفظت أخبار حرب البسوس  
غيباً، وكان أشد ما يمتعني أن أحفظ الأبيات  
التي من أجلها سمي النابغة، وأفتون التغلبي،

والمرقش، وغيرهم، بأسمائهم، والواقع أنني  
بتّ بواسطة هذا الكتاب واسعة الاطلاع على  
الشعر الجاهلي، وكانت ثقافتني تعادل ثقافة  
المتخرجات من الكليات.. ومن بين ما قرأت  
كتاب «الساق على الساق في ما هو الفرياق»  
وكنت أستمع استمتاعاً كبيراً بلغته.

وفي الشعر قرأت ديوان البحرني، وابن  
زيدون، والبهاء زهير، وابن خفاجة، وابن  
سهل، مفصلاً، وحفظت لهم كثيراً، كما قرأت  
كتباً حديثة كثيرة، بينها «عبقرية الشريف

والتأوهات، وتسمع في أهبائه أصوات أقدام السائرين، وتخفق في ظلماته أضواء الفوانيس اليدوية.. وفي إحدى الغرف الواسعة تعالي صراخ طفلة سمراء ليس في وجهها أية علامة من علامات الجمال أو الذكاء، شهدت الوجود أول مرة هذه الساعة.

بكت الطفلة وهي تمس أرض الوجود أول مرة، وبقيت تبكي بكاء صارخاً طويلاً بلغ سمع أبيها الذي كان ينتظر نبأ قدومها بلهفة في غرفة مجاورة.. ودخلت فتاة يبدو عليها التعب وقالت وهي تلتقط أنفاسها «فتاة.. طفلة.. لا تبتئس على كل حال.. المهم صحة والدتها..»

وخرجت ناقلة الخبر، وساد الغرفة سكون عميق انقطع بعد لحظات وتعالى صوت دقات ساعة بعيدة، طالما دوت فسمعتها المدينة كلها.. دقات ساعة «القشلة» في بغداد.. وأصغى الشاب الجالس في الغرفة وأحصى الدقات ثم همس في نفسه: الساعة الثانية عشرة تماماً... منتصف الليل!.. والآن تبتدئ الحياة فصلاً جديداً وعماماً جديداً.. الآن يولد عام ١٣٤٢ الهجري وبمولده ولدت هذه الطفلة.. ابنتي الأولى.. وفي صباح اليوم التالي كتب في مفكرته:

الرضي» لزكي مبارك، و«تاريخ حياة معدة» لتوفيق الحكيم، و«مع أبي العلاء في سجنه» لطله حسين، و«أميرة الأندلس» و«عنتر» لشوقي.. و«بلوغ الأرب» للآلوسي.. ومن الدواوين الحديثة بعض الدواوين العراقية، وديوان «الملاح الثائه» لعلي محمود طه..

وعن ولادتها في الثامن والعشرين من آب عام ١٩٢٣ كتبت تقول:

«بغداد في منتصف ليلة من ليالي ١٩٢٣.. وتحت الليل تمتد المدينة المظلمة العتيقة مغرقة في وسن عميق، لا يقطعه إلا صوت الحرس المتعبين وهم يسيرون ببطء وضجر في أزقة المدينة المتلوية الضيقة، التي تكاد تكون مظلمة لولا أضواء الفوانيس القليلة التي كانت مبعثرة في الطرق على غير نظام.. وكانت الليلة حارة خانقة، فلاذ الأهلون منها بالنوم، وأووا إلى سطوح البيوت لاثذين بالنسيان والتشاغل، وقد زاد الظلام عمقاً ورهبة أن القمر كان في المحاق فقد كانت الليلة آخر ساعات شهر ذي الحجة من السنة الهجرية.

ولكن بيتاً واحداً من بيوت محلة العاقولية ببغداد كان مستيقظاً، تتعالى فيه همسات

الأولى في تلك الحركة التجديدية، فالبعض ينسب التجديد للشاعر الشاب بدر شاعر السياب، والبعض الآخر يقول إن نازك كانت الأولى ولكن الذي يهمنا أن نذكره هنا أن شاعرتنا كانت مجددة وأنها كانت رائدة في حركة تجديد الشعر العربي وإنقاذه من القواعد والقيود التي جمعها الخليل بن أحمد والتي تحاول أن تجعل الشعر يراوح في مكانه ولا يتحرك منذ مئتي سنة قبل مجيء الإسلام، وبالإضافة إلى الشعر فقد كتبت نازك النقد ووضعت الكتب في هذا المجال الحيوي الجميل، وقد حلت أسباب الحداثة ودافعت عن وجهة نظرها في التجديد في كتابها المشهور (قضايا الشعر المعاصر).

بدأت نازك حياتها الشعرية بقصيدة طويلة أسمتها (الموت والإنسان) وكان ديوانها الأول (عاشقة الليل) وقد أصدرته عام ١٩٤٧ وضم قصائد كتبت وفق الشكل الكلاسيكي القديم، لكنها من حيث البنية الفنية والمناخات الشعرية والصور والإحساسات جديدة تماماً، وفي عام ١٩٤٩ أصدرت الديوان الثاني بعنوان (شظايا ورماد) تضمن قصائد جديدة على الشكل الجديد والذي أطلق عليه اسم

«يوم الأربعاء ٢٠ من ذي الحجة ١٣٤١ قبيل منتصف الليل بخمس دقائق ولدت ابنتي نازك».

.....

لقد كان لهبوط بطلة هذه القصة الحياة هزة فرح عميق في نفس الوالدين وأسرتهما وكان السرور شاملاً عاماً، فوزعت الحلوى وعقر خروف وزع لحمه على الفقراء، وتعالق الزغاريد والأغاني، وكتب الأب قصيدة يحيي بها طفلة ويؤرخ مولدها بهذا الشطر: «نازك جاءت في زمان السرور».

وكانت قصة اختيار هذا الاسم التركي لتسمية الطفلة أنها ولدت عقب الثورة التي قادتها الثائرة السورية «نازك العابد» على السلطات الفرنسية. وكانت الصحف إذ ذاك تطفح بأنبائها، فرأى جد الطفلة أن تسمى نازك إكراماً للثائرة وتيمناً بها وقال: «ستكون ابنتنا نازك مشهورة كنازك العابد إن شاء الله».

قالت نازك الملائكة الشعر منذ طفولتها المبكرة وأجادت فيه وكان لها سبق الريادة في حركة التجديد وقد ثار جدل طويل حول من كان الأول في نظم القصيدة التي تعتبر

في كل المقاييس..... مختلفة..... إيقاعها غريب عن الأذن العربية التي اعتادت ومنذ ألقى عام على أوزان الخليل، وسرعان ما انتشر خبر القصيدة الجديدة «كوليرا نازك الملائكة» بين الشباب المثقف واستطاعت أن تؤثر على الذائقة الشعرية وتنتج آلاف من القصائد الشعرية ذات الأثواب الجديدة والأشكال الزاهية لنستمع إلى نازك وهي تشدو برأعتها:

### سكن الليل

اصغ إلى وقع صدى الأناث

في عمق الظلمة، تحت الصمت، على

الأموات

صرخات تعلو، تضطرب

حزن يتدفق، يلتهب

يتعثر فيه صدى الآهات

استمرت نازك في كتاباتها الشعرية حتى مطلع السبعينيات، فلم تواصل الرحلة، وانقطعت عن الكتابة الشعرية، وبدأت تكتب في قضايا سياسية ونقدية واتهمت أنها تراجعت عن آرائها السابقة في ضرورة الحداثة ووجوب التطوير، ولنحاول أن نسأل: لماذا حاولت نازك النكوص عن آرائها ولم  
العدد ٥٢٩ تشرين الأول ٢٠٠٧

الشعر الحر وهو بالحقيقة شعر لا يخلو من الوزن والقافية وإنما بشكل آخر يختلف عن الطريقة القديمة، وفي عام ١٩٥٧ أصدرت (قرار الموجة)، و(شجرة القمر) في عام ١٩٦٨، ودراسة نقدية بعنوان (قضايا الشعر المعاصر) في ١٩٦٢، ولها أيضاً من الدراسات (الأدب والغزو الفكري) ١٩٦٥، و(الصومعة والشوكة الحمراء) ١٩٦٥، وسيكولوجية الشعر ١٩٩٣ ومحاضرات في شعر علي محمود طه ١٩٦٥. كما أصدرت ديوان شعر بعنوان (مأساة الحياة وأغنية للإنسان) وهو ملحمة شعرية سنة ١٩٧٠، ودراسة بعنوان (التجزئة في المجتمع العربي) ١٩٧٤، وديواناً بعنوان (يغير البحر ألوانه) ١٩٧٧، وديواناً آخر بعنوان (للصلاة والثورة) ١٩٧٨. وتبقى قصيدتها (الكوليرا) المؤرخة عام ١٩٤٧ إحدى القصائد التي اكتسبت شهرة كبيرة، وقصة تلك القصيدة أنه حدث في صيف عام ١٩٤٧ أن حصد وباء الكوليرا الآلاف من أبناء الشعب المصري الشقيق، وكانت كارثة فظيعة ردت عليها شاعرتنا نازك بقصيدة رائعة لها عنوان المرض نفسه، قصيدة ليست كالقصائد التي كانت سائدة ذلك الوقت، كانت جديدة

مضيئة في تاريخنا الشعري والنقدي وإنها أضافت الشيء الكثير إلى الحركتين مما لا يمكن نكرانه لأي منصف، وهي موهبة شعرية كبيرة وثقافية عربية وريادة لا يمكن نكرانها في مجالات الإبداع والنقد. فلقد كتبت نازك النقد وأثارت في نقدها قضايا كثيرة تستحق الحديث والحوار والتوقف عندها، كقضية الشاعر واللغة والقافية في الشعر الحديث.

اهتمت نازك بالسيرة الذاتية ولها مختارات «من سيرة حياتي وثقافتي» (تقصد سيرتها الشخصية)، فلقد أحببت طفولتها كثيرا وتمنت مرارا لو تمكنت من العودة إلى تلك الفترة الذهبية الجميلة فكتبت تقول:

لم يزل مجلستي على تلي  
الرملي يصفي إلى أتاشيد أمي  
لم أزل طفلة سوى أنني قد  
زدت جهلاً بكنسه عمري ونفسي  
ليتني لم أزل كما كنت قلباً  
ليس فيه إلا السنن والنقاء  
كل يوم أبني حياتي أحلاماً  
وأنسى إذا أتاني المساء  
ايه تل الرماد ماذا ترى  
أبقيت لي من مدرسة الأحلام

تستمر في ثورتها على الأساليب الشعرية القديمة في الوقت الذي استمر فيه الشعراء الرجال واستطاعوا أن يواصلوا عطاءهم الشعري. لقد حاول العديد من الباحثين ومن عشاق الشعر أن يجيبوا عن السؤال المذكور، بعضهم قال إن نازك لم ترتد ولم تتراجع عن أفكارها وإنما وجدت بعض مدعي الشعر ممن لم يمتلكوا الموهبة يحاول الانفلات من القيود الشعرية التي لولاها لم يكن الكلام شعراً، وأنه لا يجوز برأيها أن يأتي الشعر خالياً من العنصرين الأساسيين - الموهبة والقيود الشعرية - واللذين لا يخلو الشعر بدونهما، إذ يكون حينئذ خالياً من الإيقاع. والبعض الآخر قال إن نازك لم تعد تجد من المواضيع ما تعبر عنها فسكتت وأنها شاعرة حقاً لكنها لا تمتلك من الشاعرية والإبداع ما امتلكه السيّاب والبياتي، وحتى فدوى طوقان التي لم تسجن نفسها في سجن الذاتية الفردية وإنما عبرت عن قضايا شعبها الفلسطيني ولم تتفوق في شرنقتها كما فعلت نازك، وأرى أن الرأي الثاني متجنّ على الشاعرة، ومهما قيل من آراء متناقضة في حق الشاعرة الكبيرة، فإنها تبقى بحق نقطة

وهم نوم عميق محزن  
لا يظنوا أنهم قد سحقوه  
فهو ما زال جمالاً ونقاء  
سوف تمضي في التسابيح سنوه  
وهم في الشجر فسجراً ومساء  
وفي قصيدة أخرى تقول:

جسدي في الألم خاطري في القيود  
بين همس العدم وصراخ الوجود  
وسكوني حياة وظلامي بريق  
النجاة النجاة من شعوري العميق  
في دمي إصغار عاصف بالجمود  
وشظايا نار تتحدى الركود  
وفي القاهرة - حيث كانت تقيم - وعن عمر  
يناهز الخمسة والثمانين عاماً توقف قلب  
نازك عن الخفقان .... لقد رحلت ولم ترحل  
إذ تركت للمكتبة العربية قصائد ومقالات  
ودراسات هامة جددت بها روحها وأغنت  
كيانها. كما تركت بصمة مميزة باعتبارها  
رائدة من رواد الشعر العربي الحديث.

تلك هي نازك الملائكة الطفلة البريئة  
والروح المتمردة.

انظر الآن هل ترى في حياتي  
لمحة غير نشوة الأوهام؟  
آه يا تلُّها أنا مثلما كنت  
فأرجع فردوسي المفقودا  
أي كفا أئيمة سلبت ملك هذا جماله المعبودا  
كنت عرشني بالأمس يا تلي  
الرملي والآن لم تعد غير تل  
كان شدو الطيور رجح أناشيدي  
وكان النعيم يتبع ظلي  
ومن أشعارها:

أي معنى لطموحي ورجائي  
شهد الموت بضعفي البشري  
مثلي العليا وحلمي وسمائي  
كلها أوهام قلب شاعري  
هكذا قالوا فما معنى بقائي  
رحمة الأقدار بالقلب الشقي  
لا أريد العيش في وادي العبيد  
بين أموات وإن لم يدفنوا  
جثث ترسف في أسر القيود  
وتماثيل احتوتها الأعيين  
أبدأ أسمعهم عذب نشيدي





# آفاق المعرفة

٢٦٢

## ■ محي الدين بن عربي ونظريات الخيال المعاصرة

\* جهينة علي حسن

يتكئ النقاد العرب المعاصرون أثناء حديثهم عن الخيال على نظرية «كولدرج» ويعودون إليها كثيراً، خصوصاً في أفضل شروحيها عند «ريتشاردن» بحيث لا يخلو كتاب نقدي عربي يتطرق إلى موضوع الخيال من إشارات إليها، وبمقدار التركيز على كتابات الأب الحقيقي لنظرية الخيال الحديثة، يتجاهل النقاد الإضافات الكبرى التي قدمها مفكر وشاعر عربي يجوز لنا أن نعتبره بدون مبالغات، من أكبر المساهمين في صياغة نظرية الخيال بشكلها المعروف في النقد الغربي.

\* باحثة في الأدب العربي (سورية)

- العمل الفني: الفنان مطيع علي

العدد ٥٢٩ تشرين الأول ٢٠٠٧

فيه الكوابح الدينية والأخلاقية وضيق خلاله المتكلمون والفلاسفة مجال الإبداع، وربما كان محي الدين بن عربي مهيباً أكثر من غيره للقيام بذلك الدور، فهو أجراً من انتقد الفلاسفة والفقهاء بسبب تزمتهم، وضيق أفقهم، ومعاداتهم لكل جديد.

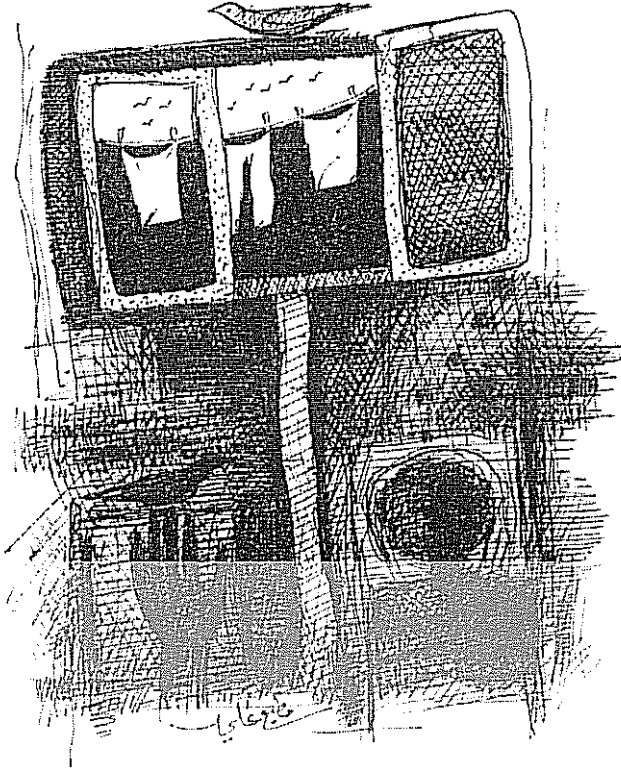
### معارك فلسفية

«الذين ينكرون موهبة الخيال يجحدون قدرة الله». بهذا السلاح الضخم المرعب دخل محي الدين بن عربي المعركة ضد الفلاسفة والفقهاء، وتطرف في فهم الخيال إلى درجة قرر معها أن صاحب الكشف يستطيع أن يرى في المداد الذي في الدواة جميع ما فيه من الحروف والكلمات، وهذا النوع من الشطحات الخيالية لم نجد إلا عند «رامبو» في وقت لاحق، لكنه كان ضرورياً ومقنعاً على ما يبدو فلكي تزرع فكرة ما في أرض معادية، لابد أن تبالغ فيها. فإذا اقتنع الناس بنصف ما تقوله، أو صدقوه ربحت المعركة. ولن يضيرك أن تتخلى عن النصف الآخر مادامت الأمور تسير في الاتجاه المرسوم، ومقولة ابن عربي عن موهبة الخيال تذكرنا بموقف «بليك» الذي يعتبر الخيال قوة إلهية مقدسة تعمل

بحيث يستغرب الباحث مواطن الشبه الكبيرة والكثيرة بين ما كان يقدمه محي الدين بن عربي قبل عدة قرون وبين ما جاء به «كولردج» و«رامبو» و«بودلير» وأصحاب فكرة الخيال الإجمالي ك«كلودبر نارد» و«باستير» وغير ذلك من النظريات المعروفة في القرنين الأخيرين.

### دراسات الخيال

وقبل أن نوغل في هذا البحث الشائك: يفضل أن نلاحظ أن هناك إشكالية لغوية أولية في دراسات الخيال بالعربية، فمن المعروف أن كلمة IMAGINATION التي تم اشتقاقها من الأصل اللاتيني IMAGINATION لا علاقة لها بالمصطلح اليوناني الذي استخدمه العرب للإشارة إلى الخيال وهو كلمة PHANTASIA التي نقلها الفيلسوف الكندي، وعممها بشكل مبكر من ازدهار حركة الترجمة فخلط التوهم بالتخيل، ولم يتخرج من جاء بعده من استخدامها للدلالة على المعنيين، والأكثر غرابة من إضافات محي الدين بن عربي الجديدة إلى نظرية الخيال جرأته على إذاعتها في عصر كثرت



في حالة اتحاد بالأبدية،  
والصعوبة الكبرى في  
فهم الخيال عند محي  
الدين بن عربي تتمثل  
في تخليص الفن من  
الدين، وهي مهمة شاقة  
لاسيما إذا علمنا أن  
الشاعر المتصوف لم يكن  
يجيد التفريق بين ما  
يصدر عنه عن طريق  
التفكير وما يصدر عنه  
عن طريق الإلهام..  
إني لأعرف روحا  
كان ينزل بي  
من فوق سبع  
سماوات بقرقان

#### ابن عربي ونظرية الخيال

إن بعض جوانب نظرية الخيال عند محي  
الدين بن عربي لا يمكن بحثها على أنها نشاط  
إنساني لإحدى الملكات البشرية المعروفة، لأنه  
يخلق لنا فكرة في غاية التضليل يسميها  
«الإسراء الروحاني» ويربطها بالقدرات  
الإلهية الخارقة التي لا نفهمها، وقد صادفت

مشكلة التفريق بين الميتافيزيقي والأرضي  
عند ابن عربي العلامة الفرنسي «هنري  
كوربان» فعالجها في كتابه الهام «الخيال  
الخالق في تصوف ابن عربي». كما صادفت  
المشكلة نفسها الدكتور «محمود قاسم» الذي  
وضع كتاباً في مذهب ابن عربي درس فيه  
المسألة من منظور مختلف، إن لم نقل معاكساً،  
ففي الوقت الذي قرر فيه «كوربان» أن يبدأ

العقل، وشكك بطرقه وأساليبه، فلا هو قادر على الكشف عن طاقات الروح، ولا هو يصلح لتمهيد طريق الإيمان، ولا هو مؤهل للحكم على التجارب الوجدانية، وقد ذهب محي الدين بن عربي في ثورته ضد العقل ومبالغته في الإعلاء من شأن الخيال إلى حد التشكيك بأن يكون العقل صالحاً لتحصيل المعرفة: «ومن لا يعرف مرتبة الخيال، فلا معرفة له جملة. وهذا الركن من المعرفة إذا لم يحصل للعارفين فما عندهم من المعرفة رائحة».

ونميل إلى الظن أن ابن عربي قد وقف هذا الموقف أيضاً ليضع حاجزاً واضحاً بين علوم الظاهر وعلوم الباطن، فما دام العقل هو طريقة أهل الظاهر في الوصول إلى الحقيقة، فلا بد أن يكون لأهل الباطن وسيلتهم، وقد وقع خياره بذلك شديد على الخيال ليوافقه بقدسية مبدأ العقل عند أهل الظاهر:

**لضوادي أو فؤاد من له**

**مثل ما لي من شروط العلماء**

**صفة قدسية علوية**

**أعلمت أن لصدقي قدما**

**فاصرف الخاطر عن ظاهرها**

من الميتافيزيقي وصولاً إلى الإنساني اختار الدكتور قاسم أن يبدأ من الإنساني.

وعلى صعيد منهجي بحث لا يوجد ما يمنع من تبني الاتجاهين والتوحيد بينهما، لأن موضوع الخيال له جذره الحسي المرتبط بالأرض، وللصور والمعارف الإنسانية امتداداتها وتجلياتها الغامضة التي لا يمكن للعقل البشري أن يفهم بعضها، لارتباطها بالمعارف الحدسية والكشوفات الروحية. ومن هنا يصبح الجمع بين منهج «كوريان» ومنهج الدكتور «قاسم» ضرورياً لرسم الصورة الكلية للخيال عند المفكر والشاعر الذي صرف حياته في تطور نظرية الخيال، وقدّره حق قدره، فاعتبره في القمة من سلم المعارف الإنسانية، وتحسر على الحكماء والفلاسفة الذين أهملوا دراسة الخيال فنقصهم علم شموخ هذه المرتبة على سائر المراتب.

وقد بدأ محي الدين بن عربي تطويره لمفهوم

الخيال على طريقة الشعراء الرومانسيين في القرن التاسع عشر في مرحلتهم التي سبقت إقامة العلاقة اللاشعورية بين الشعر والعلم على يد البرناسيين. فأقام القطيعة مع

بالنا أن أوجه اللقاء بين الصوفية العربية والرومانسية الغربية كمصانع بشرية كبرى للأحلام ومزارع رائعة لتجريب عمل الخيال قد سمحت بتطوير نظرية الخيال في اتجاه مواز عند الطرفين. لقد فرق محي الدين بن عربي بين الإدراك الخيالي، والإدراك الحسي، ووضع الإدراك الخيالي في مرتبة أعلى وأقام الفروق بين ما ندركه بعين الحس، واستطاع أن يفرق بطريقة فريدة بين خيال المبدعين وخيال المجانين والمسوسين، ولكنه لم ينجح هو نفسه من ممارسة خيالات المهلوسين HALLUCINATION فقد زعم ذات مرة أنه أسرى به الخيال ليشاهد العرش. بل ووصف قوائم العرش النورانية والطيور الملونة التي تلهو وتلعب في ظلال العرش، وذهب مرة أخرى إلى القول أنه رأى الذات الإلهية.

#### شطحات وهلوسات

هذه الشطحات كلها قد تجد تفسيرها عند «يونغ» الذي يعيد أمثالها إلى الرموز التي تمس وتراً خاصاً في الذهنية السامية، والحقيقة إن هذه الشطحات بالذات تمنعنا من القول بأن ابن عربي كان يفرق بين الخيال

و اطلب الباطن حتى تعلمها

#### ابن عربي والخيال

اعتقد محي الدين بن عربي أن الخيال من القوى المعنوية التي تنمو بنمو الإنسان، وأعطاه دور الوسيط بين عالم الحس وعالم الغيب، وترك له المجال مفتوحاً ليضيف إلى قوته وطاقاته على السدوام، فجميع القوى المعنوية كالعقل والذاكرة والحافظة تولد مكتملة إلا قوة الخيال التي تبدأ صغيرة محدودة، ثم تكبر وتتطور كلما تقدم العمر وزادت التجارب، وحين جاء محي الدين بن عربي إلى توصيف الخيال تابع إخوان الصفا في الاعتقاد بطبيعة النورانية: «الخيال أحق باسم النور من جميع المخلوقات النورية، فنوره لا يشبه الأنوار، وبه تدرك التجليات، وهو نور عين الخيال لا نور عين الحس». ونظراً لهذه الطبيعة النورانية نرى ابن عربي عن الخيال إمكانية الخطأ، لأنه ليس مصدراً للأحكام، وإذا كانت هناك أخطاء فمن الواجب أن ننسبها إلى العقل الذي هو مصدر الحكم والتمييز وهو مصدر التصور في الوقت ذاته.

وعلى هذا الصعيد يجب ألا يغيب عن

الأشياء الغامضة في لمحة عين، وإلى هذا العلم بالذات يدين المبدع والمخترع بإنجازاته. ففي لحظة من اللحظات يتوقف العقل، وتصبح المعرفة الحدسية عن طريق الرمية هي الوسيلة الوحيدة للكشف، ويصبح الحدس الخيالي الذي يمكن أن نعتبره عنوان العبقرية، والقاسم المشترك بين الشعراء والعلماء هو الطريق الوحيد لإنجاز الأعمال الموصوفة بالجددة والابتكار، وقد مهد علم الرمية عند ابن عربي لتطوير نظريات الحدس الخيالي، لاسيما عند «بودلير» و«رامبو» الذين نستطيع أن نجد بقليل من التدقيق جذور كشوفاته في الشطحات الابن عريية التي أهملنا دراسة تأثيرها على نظرية الخيال الغربية المعاصرة التي تدين لشاعرنا ومفكرنا العربي بعمودها الفقري.

والوهم كما فعلت النظريات الحديثة، بجانب هذه الشطحات التي لا تجد تفسيرها السهل عند العاقلين قدم محي الدين بن عربي مجموعة أفكار ذات قيمة استثنائية، فأمن بأن الخيال يعمل أثناء النوم، وشبهه النفس التي تطلع على ما خزنته من الصور الخيالية أثناء النوم بالملوك الذين يدخلون خزائهم في أوقات فراغهم ليعيدوا اكتشاف ما فيها، ويذكرنا هذا المنحنى بناقد الرمزية «تدال» الذي ذهب إلى الإقرار بأن العالم المرئي ليس سوى مخزن للصور والإشارات التي تظل بحاجة إلى من يكتشفها إلى أن يأتي الخيال ويهيئ لها مكانها ويضفي عليها قيمتها.

إن الإنجاز الكبير الذي قدمه محي الدين ابن عربي يتمثل في ابتكار علم الضربة أو الرمية أو المنظرة، ويقصد به الحدس الخيالي الذي يسطع دون سابق إنذار، ليكشف حقائق

### المصادر والمراجع

- ١- رسائل الكندي، ٢٠، ص ١٦٧.
- ٢- محي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، ٣٢٠، ص ٤٥٦.
- ٣- المراجع السابق، ص ١٠٩.
- ٤- المرجع (٢)، ص ٥٠٨.
- ٥- محي الدين بن عربي، ترجمان الأشواق، ص ١١.
- ٦- المرجع محي الدين بن عربي، ٢٠، ص ٢٠٦.
- ٧- محي الدين بن عربي، ٢٠، ص ٤٣٦.
- ٨- محي الدين بن عربي، JUNG C. THE INTEGRATION. p60.
- 9- TINDEL W.T. THE LITERARY SYMBOL P.38.

# آفاق المعرفة

٢٦٩

## الألوان .. دلالات ومعان

\*

علاء الدين حسن

سر من أسرار الله .. نعمة أسبغها الخالق على الوجود .. نور للبصر وسرور للذات ..  
بها يزدهر الكون .. ومعها ينساب الخيال إلى إشراق دون منتهى .. قوة موحية .. راحة  
للنفس مسترسلة ..

بلاغة الطبيعة:

بلاغة الطبيعة هي الألوان .. لغة الحياة وأحد دروب المعرفة .. ولو تصوّرنا العالم  
من حولنا دون ألوان: لرأيناهم مشيراً للكآبة .. فاللون مصدر الجمال، والمرء حيثما  
اتجه يرى أمامه الألوان تتجسد في زرقة السماء والبحر وخضرة الأشجار ..

\* باحث سوري

- العمل الفني: الفنان علي الكفري

العدد ٥٢٩ تشرين الأول ٢٠٠٧

الحمراء. والتي تواترها أكبر من تواتر البنفسجي تسمى: الأشعة فوق البنفسجية. وعندما يمر الضوء عبر قطرة ماء فإنه ينحني ويتكون الانكسار الضوئي ويظهر قوس الرحمة.

### معان إيحائية:

فالأخضر يوحي بالعتاء: «ويلبسون ثياباً خضراً من سندس واستبرق، الكهف: ٣١. ومن الشجر الأخضر جعل الله لنا النار. والأصفر يدل على الكمال: «ثم يهيج فتراه مصفراً، الزمر: ٢١. والأرجواني يدل على الاستقرار والأبيض لون رداء الإحرام، ومن غرائب الطبيعة: الليالي البيض، وهي: الثالث عشر والرابع عشر والخامس عشر من كل شهر قمري، وفيها تصبح الليالي بيضاء؛ لاكتمال القمر. أما الحجر الأسود فهو من أعرق التسميات. والأسود لا يعكس أي ضوء؛ لأنه يمتص كل الألوان، وهو رمز الحزن. ويوم القيامة يحشر المجرمون زرق العيون (عمياً) لشدة الفزع. والأزرق لون الغلاف الجوي، والماء في البحار والمحيطات أزرق؛ لانعكاس لون هذا الغلاف.

والأحمر صفة الدفع، وهو حب حارق.

لقد طالت الألوان جميع جوانب الحياة بما تحمل من رموز ودلالات حتى دخلت عالم الطب.. فالثمر والجبال والناس والدواب، كل ذلك بألوان مختلفة، مما يدعو إلى التأمل بدقة: «ومن آياته خلق السموات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم.. الروم: ٢٢. ومما يدعو إلى العظة البالغة قوله تعالى: «شراب مختلف ألوانه فيه شفاء للناس» النحل: ٦٩.

والألوان تتناغم وتتناسق.. هي - بحسب أرسطو- عناصر الوجود. ويقول دافنشي: أول الألوان هو البياض الذي من دونه لا تكون الرؤية، والأصفر للتربة، والأخضر للماء، والأزرق للفضاء، والأحمر للنار، والأسود للظلام. ويقول نيوتن: كل الألوان في الأبيض.

وثمة صلة بين اللون والضوء؛ فرؤية الألوان تستحيل في الأماكن المظلمة. واللون نتيجة لظاهرة الطيف الضوئي ذي الألوان السبعة. والأحمر من الطيف موجته أطول من البرتقالي، والبرتقالي موجته أطول من الأصفر.. وهكذا.. وسرعة الألوان واحدة: ٣٠٠ ألف كلم/ثا. والألوان التي تواترها أقل من تواتر الأحمر تسمى: الأشعة تحت





دومن الجبال جُددُ بيض  
وحمر مختلف ألوانها،  
فاطر: ٢٧.

وثمة بحران:  
الأبيض (شمال  
أوروبا)؛ لأن مياهه  
بيضاء معظم السنة،  
والأبيض المتوسط؛  
لكثافة السحب البيضاء  
في سمائه. أما الأحمر؛  
فلوجود المرجان الأحمر  
في مياهه، والأسود  
بسبب الغيوم السوداء  
في سمائه. والبيت  
الأبيض؛ لأنه يصبغ  
بالأبيض. والموت الأسود

يكون محايداً في بعض الأحيان، والأبيض  
براءة ونقاء. واليد البيضاء هي المعطاءة.  
والأسود خوف وترقب. وقد هيمن اللون  
القاتم على أعمال ليوناردو، واستحوذ البني  
على فان كوخ، وبراغ كان مأخوذاً بالأزرق؛  
ذلك لضرورات بيولوجية.

عمى الألوان؛

هو عيب بصري قد يصل إلى فقدان

هو الطاعون، أما الحمى الصفراء فهي من  
أمراض الحِجْر الصحي.  
مميزات وأنسنة،

تذهب نزعة أنسنة الطبيعة إلى منح  
الألوان رموزاً محددة.. فالبنفسجي تأمل  
وتفكير، والأخضر خصب دائم، والأزرق  
حركة وتواصل، والرمادي حذر وكتمان وقد

فاطر: ٢٨. واستخدم فيثاغور الضوء الملون في المداواة منذ أكثر من ٢٥٠٠ عام. وأثبت العلم أن للألوان قوة تتحكم في سلوك الإنسان؛ فالمتنازل ينظر بمنظار وردي، والمتشائم ينظر بمنظار أسود. والهالة الشعاعية ما هي إلا بارومتر يقيس لنا مدى قدرة الجسم على تحقيق التوازن. كما أن الكثير من الحيوانات تأخذ اللون

الملائم للبيئة المحيطة بها؛ فالتحل يميز الأخضر أكثر من الإنسان، والهر يرى في العتمة، والصقر يرى في ضوء الشمس، والثور لديه عمى الألوان. ومعظم الحيوانات لديها عمى تجاه الأزرق.

#### الألوان والتراث:

إن ظاهرة الألوان في التراث ظاهرة تلفت النظر، ومن قديم بدت الصورة الجمالية في هذا التضاد الرائع بين البياض والسواد في القصيدة اليتيمة ل: دوقلة المنبجي:

الوجه مثل الصبح مبيّض

والشعر مثل الليل مسود

ضدان لما استجمعا حسنا

والضد يظهر حسنه الضد

وثمة بيان جميل للشاعر العباسي الغمور

ماني الموسوس يقول فيه:

النم، وسببه الوراثة بالدرجة الأولى، ومن ثم إصابة العصب البصري بالتهاب أو تسمم بالتبغ والكحول. وقد لا يميز كبار السن بين بعض الألوان. وهذا المرض يصيب الرجال أكثر، ليس له علاج حتى الآن، مما ينبغي على المصاب أن يتكيف مع الحالة ويكتفي بما قدر له. والوقاية مطلوبة من السائقين المصابين؛ لسلامة القيادة أمام الإشارات.

#### التداوي بالألوان:

إن كل لون له طاقة وتأثير على المريض؛ فالأخضر لإزالة الإجهاد والتوتر وهو مريح للنظر، والبنفسجي لتهدئة الأعصاب وقد يوحى بالأسى أحياناً، والأزرق لتخفيف الصداع وهو يرتبط بالولاء. والفيروزي للسكن والاستقرار وتجدد النشاط، وفوق البنفسجي له ضرر على القلب والرئتين وقاتل لبعض الجراثيم. والنيلي منشط للذاكرة. والزهري له تأثير في الأعصاب الثائرة. والبنّي يؤدي إلى العزلة. والأحمر يعمق العاطفة ويثير الشجاعة والشدة، والأصفر يرتبط بالضوء ويطلق على الذهب الأصفر ويرتبط بالشمس، والأسود خوف من المجهول: «ومن الناس والدواب والأنعام مختلف ألوانه»

وردأ وعصت على العناب بالبرد  
ومع التقدم الحضاري أخذت أهمية  
الألوان تتنامى، ففي المناسبات السارة يهدى  
السود الأبيض. ومن التقاليد الاجتماعية أن  
ترتدي العروس حلة بيضاء، في حين يظهر  
الزوج بزي قاتم. واصطلحت حركة السير  
على الأخضر والأحمر والأصفر، وهذه  
الألوان الثلاثة الوحيدة التي تنتهي بحرف  
الراء من بين الألوان.

أخيراً: يبقى هذا التنوع الإبداعي للمنظور  
في ساحة الكون والسماء والعالم والحياة؛  
يبقى لينطبع على الحس البشري بألف حال  
وحال... يبقى أحد المنح الإلهية التي ما لها  
من نفاذ.

نشرت عذائر شعرها لتظلني  
خوف العيون من الوشاة الرُمق  
فكأنه وكأنها وكأنني  
صبحان باتا تحت ليل مطبق  
وهذان البيتان من أروع ما قيل في الشعر  
العربي؛ حيث وصل الشاعر إلى ذروة الخيال  
قد لا تقدر على استحضارها، وما ذلك إلا  
نتيجة الإشراق وضده.

ويقول عمرو بن كلثوم:  
بأنا نورد الرايات بيضاً  
ونصدرهن حمراً قد زوينا  
فالرايات البيضاء رمز النقاء والصفاء  
الذي لا يلبث أن يخالط الأحمر الذي يرمز  
إلى الدماء والحياة والشباب.  
ويقول الواواء دمشقي:  
فاستمطرت لؤلؤاً من نرجس وسقت

## المراجع

- ١- رسالة الألوان- ابن حزم الأندلسي.
- ٢- الألوان في القرآن- عبد المنعم الهاشمي.
- ٣- الرسم بالكلمات- تاديا سلطان- مجلة  
الفيصل- العدد ٢٣٧.
- ٤- الألوان تقول.. فائزة حسن- المرجع السابق-  
شعبان ١٤٢٣هـ.
- ٥- معجزة الألوان- غسان سلوم- العدد ٦١ من  
نهج الإسلام.
- ٦- الألوان والناس- عمر دقاق- المريي-
- العدد ٣٠٢.
- ٧- معاني الألوان- أحمد عبد الكريم- مجلة  
الثقافة- ديسمبر ١٩٩٧م.
- ٨- معالم قرآنية.. أحمد عبد الرحيم- السابق-  
جمادى الآخرة ١٤٢٢هـ.
- ٩- مرآة البهجة والحزن- جليل عطية- مجلة  
العربي- فبراير ٢٠٠٥م.
- ١٠- عمى الألوان- دون اسم- صحيفة الثورة- ٨  
تموز ٢٠٠٢م.

# آفاق المعرفة

٢٧٤

## ■ مضامين السرد وأدوات التوصيل

بقلم: د. جويس كارول أوتس  
\* ترجمة: رافع مصطفى شاهين

لماذا تكتبين؟ يطرح علي هذا السؤال في بعض الأحيان من كاتب آخر تبدو عليه الجدية والاهتمام، ولكن في معظم الأحيان أتلقاه من رجل يكبرني مرتين في الحجم، قد وجد نفسه جالساً بجانبني وقت الغداء، ولم يجد ما يقوله لي غير هذا السؤال. يسألني لماذا تكتبين: مع أنني لم أسأله لماذا تعمل بجد؟ أو لماذا تحلم؟ بل لم أسأله لماذا تسأل هذا السؤال:

\* باحث من سورية

- العمل الفني: الفنان شادي العيسمي

العدد ٥٢٩ تشرين الأول ٢٠٠٧

وقد يكونون مدمني أحلام، ونحن لا نعلم لأننا نخاف من الواقع أو نحتقره. وكما قالت فلانري أوكنز (في كتابها الرائع الذي يحوي مقالاتها التي جمعت بعد موتها: (الطقوس والعادات) الكتابة ليس هروباً من الواقع «إنها غوص في الواقع، وهو أمر مروع كثيراً». وهي تصر على أن الكاتب شخص يأمل في العالم خيراً، لأن الذين لا أمل لهم لا يكتبون).

إننا نكتب كي نقدم صورة مختصرة ومترابطة للحياة التي هي في الغالب مريكة ومرعبة ومملة كما تتكشف من حولنا. كيف نروض هذه العاصفة من اللحظات والأيام والسنين؟ إن الحياة لا معنى واحداً مجدداً لها، وأنا مدعنة تماماً لهذه الحقيقة، ولكن الحياة لها معان -معان فردية مرعبة يمكن إدراكها- والمغامرة التي يقوم بها الإنسان تتمثل في البحث عن هذه المعاني. إننا نريد أن نكتشف من الحياة أكبر ما يمكن. ونحن لا نختلف كثيراً عن علماء الطبيعة أعدائنا المشهورين الذين يريدون أيضاً أن يكتشفوا معاني الأشياء لجعل الحياة أكثر ترابطاً وليضعوا الأمور في نصابها ثم ينطلقون لشيء آخر ليزيلوا أسرارهم. إننا نكتب كي نختار بعض المعاني من اضطراب الزمن أو اضطراب أنفسنا، إننا نكتب لانتعاشنا بوجود معنى ونحن نريد أن نحدد مكانه.

عندما أكون مؤدبة لا أجد ما أقوله، وفي مثل هذه الأوقات أكون أكثر رقة، وفي العادة أجيب: لأنني أستمتع بالكتابة. وهي إجابة لا ضرر منها وصحيحة، كما أنها ترضي هذا النوع من المتسلطين الذين يزعجونني (مرة على الأقل في الأسبوع خلال العام المنصرم) بأسئلة يقصد منها:

- الإيحاء بعجز الكاتب عن التعامل مع العالم الواقعي.

- الإيحاء بتفوق السائل لأنه لا يحتاج إلى الاعتماد على الخيال الجامع ليكسب قوته.

لماذا تكتبين؟ سؤال أسر. ومع أنني لا أتحدث عن نفسي أو أدافع عنها على رؤوس الأشهاد، إلا أنني في السر يستحوذ علي التفكير في الدوافع من وراء الكتابة، أو أي نوع من أنواع الإبداع الفني. أنا مهتمة بأغوار العقل والخيال، وخصوصاً الخيال شبه الواعي الذي يلقي إلينا ليلاً ونهاراً بالمفاجآت الغريبة والمحبوبة، وإنني لا أختلف كثيراً عن المشكك الذي يسألني بتهكم لماذا أكتب، فهو أيضاً يكتب ويبدع ويحلم كل ليلة وربما خلال النهار، وأحلامه إبداعات فنية مشروعة، لأن جزءاً من طبيعة خيال الإنسان أن يحلم. فالذين يكتبون من بيننا - أي الذين يرتبون ويعيدون تركيب الواقع بوعي ليكتشفوا معانيه الخفية - حاملون جادون،



والوجوه والإشارات بحيث تكون مناسبة جداً لنقل كل أنواع الكوابيس. وإذا لم يكن حتماً سهل التسويق فقد لا ينشر، ولكنه سيقع، مثل معظم المحاولات الإنسانية، في مكان منعزل عديم الضرر متسياً ولكنه مازال قيماً. لا حلم دون فائدة، إنه «هلوسة» وكل أنواع الهلوسة مثل كل أنواع الرؤى ذوات قيمة لا تقدر بثمن.

كتب كافكا يقول: «لا بد أن نكون مخلصين لأحلامنا». عندها يبدأ الناس الكتابة (مع أن فكرة «بداية» الكتابة غريبة بالنسبة لي، مثل «بداية» التنفس) تدعمهم طاقة معينة هي

«الفرن يصيب السيطرة على الذات بالهلوسة»، هكذا يقول فرويد الذي كان مهتماً بالبعد الرمزي (وبالتالي الفني) الغامض للعقل أكثر من أي شخص آخر. هذه الجملة تدهشني، فيها كل شيء، وكل شيء فيها. الفن يصيب بالهلوسة كحلم. إنه حلم صنع في منطقة الشعور وظهر في وضع النهار، أحياناً يطبع في مجلد لا شك مرتفع الثمن، وإذا كان حتماً جديراً بالتسويق فقد يباع للسينما ذلك الشكل الفني الحديث الذي يثير أحلامنا فيجعلها تتحرك عبر الشاشة في الظلام، بشكل يضخم الصور

تستخرج معنى من خليط تلك الانطباعات.. أو ربما ستكشف لك عن معناها فجأة. كان «تيودور روتك» يسجل البيت من الشعر على عجل ويبقى معه سنوات في أن يجد طريقه إلى قصيدة، وربما ولد هذا البيت قصيدة هو محورها. ما الفرق؟ إن الطاقة شيء هام. نحن نكتب لأن لدينا طاقة زائدة، لأننا أكثر عصبية أو نشاطاً أو فضولاً من الآخرين.

لماذا لا نحسن استغلال هذا الوضع؟

وهكذا فإنه صحيح أن الفن «يصيب بالهلوسة» وذلك بالطبع لأن الفن ليس «واقعياً». وأنت لا تستطيع أن تجد طريقك إلى مكان ما بواسطة الفن، ولكن بواسطة الخرائط الدقيقة التي تصف سطح الأرض، ولا تستطيع أن تكتشف الناس من خلال القراءة، ولكن بالبحث في دليل التلفزيون. أن الفن غير «واقعي» ولا يحتاج أن يكون واقعياً، فالفنانون يحتقرون الواقعية الأرضية. إنهم معروفون بتصريحاتهم (أظنهم يعلنونها في حفلات الغداء، رافضين أن يتمر عليهم أحد كما يحدث لي دائماً) مثل: «وهذا أسوأ للواقع» الواقع الحياة العادية والصحف والمجلات وكل ما يجري عبر الشارع تلك هي مواد الفن العظيم ولكنها ليست الفن نفسه، ومع هذا فأنا مدركة للصعوبات الدلالية الكامنة في كلمة «الفن» دعنا نقول إن «الفن» يشير

الإحساس بأن عندهم شيئاً فريداً يريدون قوله، وأنهم هم وحدهم الذين يستطيعون قوله. هذه الطاقة، وهذا الاعتقاد الغامض هما أساس كل الفن، ولكن عند دخولهم حرفة الكتابة التي تبدو للمراقب من الخارج ذات نمط دقيق وتحتاج إلى مهارة، يشعرون بالرعب حالاً نتيجة خوفهم من نقص خبرتهم الفنية، ويشتررون كتباً لترشدهم إلى «طبيعة القصة»، وكل هذه النشاطات مفيدة لأن الكاتب يمكن أن يفيد من أي معلومة يستطيع الحصول عليها. ولكن أساس فن الكاتب ليس في مهارته ولكن في إرادته أن يكتب، رغبته في أن يكتب، بل في عدم قدرته على ألا يكتب!! أوجه طلابي إلى أن يكتبوا كثيراً: أكتب يوميات، دون ملاحظات، أكتب عندما تشعر بالتماسة، وعندما تشعر أن عقلك على وشك الانهيار. من يعلم ماذا يمكن أن يطقوا على السطح؟ أنا قوية الإيمان بالقوى السحرية للأحلام، فالأحلام تقوينا حتى الكوابيس يمكن تسويتها. وهناك ما يمكن عزوه من العلاج المخطط الحذر الناتج عن الكوابيس، إذا كانت تستطيع أن تمدنا بأعمال مثل أعمال ديستوفسكي، وسيلين، وكافكا. وهكذا فإن أهم شيء هو أن تكتب، وتكتب كل يوم تقريباً في حالة الصحة والمرض. وبعد فترة أسابيع قليلة، أو سنوات قليلة، تستطيع أن

في داخلي حاجة في أن أجسد تلك القصص الدقيقة المختصرة، وأبعثت هذه الحادثة التي أصبحت تاريخاً ولن يفهما أحد أبداً، ما لم تعش مرة أخرى، ويكرر التعبير عنها بطريقة مسرحية، فمن خلال جزء من حياة أحد الأشخاص - كما وردت في قصة الصحيفة - يستطيع الكاتب أن يعيد صياغة الموضوع بأكمله. أن الأمر يشبه قطعة من أحجية الصور المقطعة التي يجدها الإنسان على أرضية الغرفة.. ويستطيع أن يعيد صياغة اللعبة كاملة بقليل من الجهد، ما المانع؟ أو ربما قد تتخيل كلاً كاملاً أفضل من الأصل، ما الذي يمنع؟

من أجل هذا الفن «يحلم» أو يهلوس، إنه يتمعن في معطيات الواقع: الملاحظة التي تسمع صدفة، أو الثورة المفاجئة للعاطفة، جو الشعور بالفرح، أو الشعور بالغضب، أو قصة في مجلة «اعترافات حقيقية» تبدو تماماً وكأنها كابوس. تلك هي موادنا الخام. لا أريد أن أكتب أي شيء لا يمكن كتابته أولاً لـ«اعترافات حقيقية». فأنا لا أريد أن أكتب أي شيء لا يمكن أن يفنى بشكل من الأشكال، كالأغنية الشعبية المعروفة به «البلد» ذلك الشكل هو من أكثر الأشكال الفنية تجريداً وأحداثاً، وهو نوع من الحلم الذي نادراً ما يتحول إلى حقيقة. إن الكتابة النقدية تأسرني

إلى ظاهرة ثقافية وليست جمالية: هي أن عنكبوتاً ذاوية وضعت بطريقة سحرية نوعاً ما داخل إطار صورة تكون عملاً فنياً، ولكن نفس العنكبوت وهي سليمة لم يلاحظها أحد، ما زالت عملاً طبيعياً ولن تفوز بأي جائزة. هذا أحد تعاريف الفن الذي يفضب التقليديين كثيراً، ولكنه يبهجنى لأنه يوحي لي كيف أن الحياة ذات صورة كلية ولا شكل محدود لها، وكمن نحن الكتاب (والعلماء وصانعي الخرائط والمؤرخين) ضروريون لجعلها معقولة. لماذا تكتبين؟ لكي أبحث عن المعاني الخفية للحياة. هو جواب ممكن وسار ومتفائل بالرغم من أنه قد يكون (فاوستيا)، أنني آخذ دائماً مادة قصصي من الحياة العادية. فأنا مهتمة كثيراً بالصحف، وفي أعمدة أن لاندرز، وبمجلة «الاعتراف الحقيقي» وبالطرائف التي تحكى على هيئة «قيل وقال»، حيث المفاجآت المدهشة. الدنيا مليئة بالمفاجآت وبالمآسي. اذهب حالياً إلى صحيفة من الصحف وطالع الصفحة الخامسة أو الصفحة التاسعة عشرة ودع عينك تستقر على أحد العناوين الرئيسية، أي عنوان، هنا ستجد قصة. لا أستطيع إحصاء القصص التي كتبت اعتماداً على الوصف المختصر الذي تقدمه الصحف، إن طبيعة الوصف الهيكلي الخاص بالصحف هي التي تجذبني إليها فيما أظن. أنها تثير



قصة قصيرة) يسكنه أناس من صنعنا نتحكم في أفكارهم، ونتأكد أن مصائرهم تضيف إلى فهمنا معنى معيناً.

يخبرنا فرويد أننا نحتاج إلى أن نتعرف قليلاً على أنفسنا كتاباً، نحن نكتب كي نتظاهر بالسيادة على العالم، وعلى خلاف

الشكوكي الذي يكره الفن لأنه «غير حقيقي»، فأنا أجد هذا مبهجاً جداً، وأظن أنها مهمة سامية، إن محاولة السيطرة الذاتية على العالم، أو قطعة بترت من العالم، تبدو لي أمراً سامياً. هناك جو مقدس يتميز به النوع الخفيف البسيط من القصص القصيرة (لنقل قصص يودورا ولتسي وشيكسوف) كما يوجد جو مقدس، وإن كان أكثر عمقاً حول الأعمال الأدبية الضخمة التي تعود إلى القرن التاسع عشر، مثل روايات «موبي دك» و«الأخوة كارامازوف» التي كتبها أناس يريدون أن يسجلوا كل شيء على الورق، كل شيء لأن الفنان كأي رجل دين أو أي ساحر أو حتى أي عالم من علماء الطبيعة مفتون بالمعاني التي تقع تحت المظهر الخارجي للحياة. إن اكتشاف تلك المعاني لمهمة سامية.

الفن كله ذو معنى. ومعناه قد يكون في العملية العنيفة، أو المناسبة التي يوجد من خلالها - كرسوم بولسوك أو دي كونتيق - أو قد يكون في مادة العمل نفسه الأكثر تقليدية،

كما يأسرني الأذكاء، ربما إلى درجة الجنون. لا أستطيع أن أقاوم مقارنة ذكائي بذكاء كتاب آخرين عندها أحاول فهم أعمالهم بالتحليل والاستكشاف. إن أقدم المهمات وأصعبها ليست النقد، ولكنها الفن، مع أن الفن قد يكون أسهل تحقيقاً.

الفن يصيب سيطرة الذات بالهلوسة. ما الذات؟ إنها ذاتي التي تكتب هذا، وإنها ذاك أنت التي تقرأ هذا. إنك تشبه مادة الحياة (بروتوبلازما) في سجن معين، نفسك ليست ثابتة ولكنها مرنة، ومتغيرة، وغامضة. إنها لم تكن أبداً النفس ذاتها، ومع ذلك فإنها لم تكن أبداً نفساً أخرى. وعندما تموت فلن يحل محلك أحد، وعندما أموت سوف ينتهي وجودي الخاص وشخصيتي إلى الأبد، وقد يكون هذا أمر جيداً ولكنها حقيقة لا يمكن تبديلها. فذواتنا نرغب في التسلط، ونحن نرغب في «التحكم» الحقيقة تفوتنا دائماً لأنها مثل أنفسنا مرنة وغامضة ومخيفة بشكل مبهم.. إنها دائماً أبعد من فهمنا. حتى الذين يحبوننا ونحبهم، ونظن أننا نسيطر عليهم قليلاً، هم في النهاية أيضاً فوق فهمنا، إنهم مرتفعون في استقلالهم، قد حكم عليهم بالوجود والموت، ولكننا نريد، ونريد بشكل متهور، هذا التسلط ولأننا نحتاجه لا بد من إيجاده، إننا نحلم، ونبدع عالماً (دعنا نقل

رغبة صادقة هي الفهم. إنني أريد أن أعرف أسباب العواطف الإنسانية، وحتى إن لم أستطع إلا القول مراراً وتكراراً أن العواطف الإنسانية هي أعمق الأسرار ولا سبيل لفهمها، فأنا قليلة الاهتمام بالوسائل الفنية التي تسبر غور الصفحة المستوي، مؤكدة أنها غير حقيقية (مثل أعمال بيكيت التي يسخر من عملية الكتابة ذاتها). ومع ذلك فمن المؤكد أن الفنانين التجريديين والتكعيبيين عملوا أشياء جميلة من القماش كقماش بدلاً من القماش كمرآة. ولكن مجرد الذكاء بالنسبة لي كامرأة أمر يتطرق إليه الملل سريعاً. وإذا كانت قصة من القصص تدل على ذكاء، أفليس من الأحسن إرسالها مقالة أو رسالة إلى رئيس التحرير. أنا مشغولة البال بالأفعال التي لا تؤدي أي غرض غير الإيحاء بأن هذا العالم الذي نسكنه هو ذو طبيعة سائلة.

وإذا كانت القصة مكتوبة بشكل جيد، فلا حاجة لتأكيد معناها أو إدراكه أمام حقيقة عدم المعنى. إن القصة هي معناها. هذا كل ما في الأمر. أي قصة من قصص شيكوف هي معناها. إنها خبرة وحادثة عاطفية ذات جمال عظيم في الغالب، وقبح عظيم في بعض الأحيان، ولكنها نقية في نفسها ولا تحتاج إلى تفسير «السيدة ذات الكلب المدلل» وهي قصة نموذجية من قصص شيكوف، تحكي قصة

واضحاً لدرجة أن الدارس قد يضع خطأ تحت «عش بقدر ما تستطيع فإن من الخطأ ألا تفعل» (في رواية جيمس السفراء) ويشعر أنه أدرك معنى العمل دون أي مراوغة. إن «معنى» موبى ديك موجود لا في الفصل الشهير عن الحوت الأبيض فحسب بل في الفصول كلها - المملة والمثيرة على حد سواء - العمل كله يتضاهر على إظهار معناه الذي هو استكشاف (ملفلف) للواقع.

وهكذا لماذا تكتبين؟ للإجابة على هذا السؤال الهام مرة أخرى: إننا نكتب لأننا كلفنا بمهمة سامية، وهي إنتاج أسرار واضحة، أو الإشارة إلى بعض الخفايا حيث سيطرت البساطة المخدرة وغير الدقيقة. إننا نكتب لنكون صادقين مع بعض الحقائق ومع بعض العواطف. إننا نكتب «لنشرح» بعض الأحداث غير المتزنة فيما يبدو.. لماذا يحارب بشراسة شاب ذكي ويقتل؟ لماذا تدمر امرأة سعيدة حياتها: لماذا يقترف إنسان سوي الانتحار: إنني أعترف بأنني نمط قديم متمسك بالأعراف، وأنتي أظهر وأتصرف بطريقة تقليدية، والمحرك لكتابتي هو تقليدي وليس عجيباً أو غريباً، أنني مفتونة بالأبنية والآراء الغربية، ولو استلعت لقصصت قصة مقلوبة أو مكتوبة في ثلاثة أعمدة في نفس الوقت، ولكن وراء كل خروجي البسيط عن المؤلف

عن قصد (مع أنهم قد يكونون نجحوا أكثر مما يعرفون) وقد يقبلون أي شيء. مبالغات مفرطة، وتصغيرات خيالية، ومناظر قصيرة جداً، ومناظر طويلة جداً، وملحات سينمائية وانطباعات. وفقرات استبطائية طويلة على طريقة توماس مان، أي شيء. ليس هناك طول معين للقصة القصيرة أو الرواية. أعتقد أن أي قصة قصيرة يمكن أن تكون رواية، وأي رواية يمكن تحويلها مرة أخرى إلى قصة قصيرة أو إلى قصيدة. فالواقع مرن وضخم. فلنقسمه إلى أكبر عدد ممكن من الأشكال، ولنضع له أسماء ونشره في مجلد. دعنا نحولها إلى فيلم، ولنعلن أن كل شيء مقدس، ولذلك يصلح أن يكون مادة خاماً للفن، أو ربما لا شيء مقدس، وبالتالي لا شيء يترك دون استعمال. يريد الكاتب الهاوي أن يكتب عن أشياء عظيمة، وعن موضوعات مهمة. ربما لأن عنده اهتماماً اجتماعياً، ولكن لا يوجد أشياء عظيمة، إنما توجد معالجات عظيمة. كل الموضوعات مهمة أو تافهة، وليس هناك قواعد، أننا أحرار. المعجزات مستعدة في حبر شريط الآلة الكاتبة الذي لم يفتح بعد، تتوق إلى الانطلاق. إنني أواجه تلاميذي إلى أن يكتبوا عن موضوعاتهم الحقيقية. كيف يعرفون أنهم يكتبون عن موضوعاتهم الحقيقية؟ بالبساطة التي يكتبون بها،

حب يائس بين رجل متمرس وامرأة غرة، زوجة لأحد الأثرياء الأغبياء. التقيا، ووقعا في الحب، واستمرا يلتقيان.. كانت تبكي وهو لا يستطيع شيئاً، ولا يستطيعان الزواج بسبب أسرتهما، والتزاماتهما الاجتماعية، إلخ. هذا هو كل ما تعنيه القصة.

لقد قدم لنا شيكوف إحساساً بمعضلتها، وشعوراً لا يمكن نسيانه بالأمهما، والقصة لا تحتاج أن تحمل أي معنى وراء ذلك المعنى. من المؤكد أنهما لم يعاقبا على اقتراف الزنى، ولم يعاقبا على عدم جرأتهما وهروبهما معاً، كما أنهما لم يعاقبا على كونهما غير عاطفيين بما فيه الكفاية. إنهما شخصان عاديان وقعا في وضع غير عادي «السيدة ذات الكلب المدلل» هي تسجيل لأزمتها العاطفية، ونحن نتفاعل معها -وقد نتردد في خداع أنفسنا- نرى أنفسنا في مثل هذه الورطة لا حول لنا ولا قوة على رغم مكرنا وذكائنا.

أما فيما يتعلق بطبيعة القصة القصيرة، فليس لها طبيعة واحدة ولكن طبائع. طبائع مختلفة. وكما أننا جميعاً لنا شخصيات مختلفة، فكذلك أحلام شخصياتنا ستكون مختلفة. وليس هناك قاعدة يمكن أن تساعدنا. كانت توجد قاعدة «لا تكن مضجراً» ولكن هذه قد تجاوزها الزمن، فالיום بعض الكتاب مثل بيكيت وألبي وينتر مضجرون

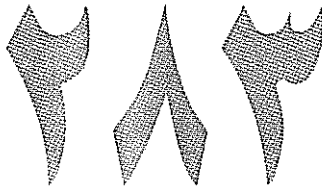
أحلام يقظتك، هذب أحلام يقظتك وستظهر معانيها السرية. ولماذا تكتب على أي حال؟ وإلا كنت تشعر أن الجلوس في حالة انبهار محققاً في السماء أو في النهر حدث مقدس بطريقة ما، وأن أعماق نفسك مبهجة بهذا، فقد تكون إذا كاتباً أو شاعراً، وفي الوقت المناسب سوف تعبر عن مشاعرك.

الكتاب يكتبون في النهاية، لكنهم يشعرون أولاً... يالها من حياة رائعة!

ويتردد هم بأن يوقفوا الكتابة. وبإحساسهم المغمور بالفرحة والصداع، وحتى الشعور بالذنب، بأنهم أنجزوا شيئاً لا بد من إنجازه، واعترفوا بعواطف ظنوا أنه لا يمكن الاعتراف بها، وقالوا ما حسبوا أنه لا يمكن قوله. توقف عن الكتابة عندما تكون صعبة عليك وعد إلى الكتابة مرة أخرى حول موضوع آخر، فالموضوع الحقيقي يكتب نفسه، ولا يمكن إسكاته، ضع أحلامك بشكل معين، ولو



# آفاق المعرفة



## ■ لماذا يدير النقد الأدبي المعاصر ظهره لنظرية البنيوية؟

بقلم: دونالد هيز  
\* ترجمة: د. منير سويداني

في الحديث عن الأدب والفن بشكل عام، يمكن القول بأنه ليس ثمة واقع أدبي مستقل عن الخطاب النقدي والدراسة النقدية، فالتغيرات النظرية - الثورية- التي يمكننا القيام بها هي التغيرات التي نحتاجها لتطوير أشكال الواقع التي نهمنا، ولكن الأمر ليس كذلك، فالنظريات الأدبية، هي محاولات توضح الكيفية التي تعمل بها الأعمال والنصوص الأدبية كالتقصائد والمسرحيات والقصص والروايات.. إلخ، بما تمتلكه من بنى السنية معينة.

\* باحث سوري

- العمل الفني: الفنان مطيع علي

العدد ٥٢٩ تشرين الأول ٢٠٠٧

مذهباً أو عقيدة، بل هي منهج، أو طريقة معينة، يتناول فيها المهتم أو الباحث المعطيات التي تنتمي إلى حقل ما من حقول المعرفة وفق معايير محددة توصف بأنها عقلانية، لكن البنيوية واجهت نقداً واسعاً من قبل فلاسفة وباحثين كثر، كما تعرضت إلى إعادة قراءة ومساءلة وتمكيك .

### قصور النموذج اللغوي

بدأت البنيوية بوصفها استراتيجية بحث عقلاني في أعمال «سوسور جاكوبسون» و«ستروس» وسواهم في أوائل عشرينات القرن العشرين المنصرم، وهذا يعني أن البنيوية هي بصورة أساسية محاولة تطبيق نموذج اللغة البنيوي على العلوم الإنسانية عموماً والأدب بشكل خاص، ولكن هذه الاستراتيجية انطوت على عيب أساسي، ونشأ ما دعاه «ليونارد جاكسون» بـ«البؤس المنطقي» في نموذج اللغة الأساسي وذلك في كتابه «بؤس البنيوية- الأدب والنظرية البنيوية». ويتجسد هذا العيب في عدم كفاية هذه الاستراتيجية وقصورها في تفسير وقائع اللغة ذاتها، فما بالك بوقائع الأدب أو المجتمع، مما يعني أن نموذج اللغة البنيوي من المستحيل عليه أن يفي بالغرض في ميادين الأنثروبولوجيا والتحليل النفسي وسواهما من الميادين، حيث يقوم هذا النموذج على مقولة الدوال التي

ترك آثاراً نفسية على المتلقي، وعلاقة ذلك بالمجتمع والتاريخ، وهناك رأي يفيد بأن النظرية الأدبية هي بمثابة شكل أدبي عن الأدب لا مجموعة من التفسيرات التي يكمن إخضاعها للاختبار التجريبي، وقد شكلت بعض النظريات الحديثة نوعاً من الميتافيزيقا البديلة، التي لا توضح شيئاً، وبما يشبه القراءة الفلسفية للهيغلية أو الماركسية، أو التحليل النفسي وغير ذلك، وستقتصر دراستنا هنا على النظرية في واحدة من أهم النظريات الحديثة، والتي كان لها أثر كبير في الأدب واللغة، وامتدت لتشمل الفلسفة وعلوم الإنسان، وهي البنيوية.

### إغراء البنيوية

شكلت البنيوية منبع إغراء كبير للعديد من الكتاب والمفكرين خلال عقود عديدة من القرن العشرين المنصرم، وامتد تأثيرها إلى مجالات أخرى غير الأدب والفلسفة، حيث لاقت اهتماماً واسعاً بين جمهور عريض من المهتمين بالأدب، كما لاقت في الوقت ذاته معارضة ورفضاً واسعين لدى آخرين، وقد وجد منهم في البنيوية كشفاً أصيلاً يمكنه أن يعيد توجيه مناهج وطرق البحث في شتى حقول الدراسة توجيهاً مفيداً، فيما وجد فيه آخرون تهمة يلوحون بها أمام خصومهم وأعدائهم، ومهما يكن فإن البنيوية ليست



يمكن وصفها بالتشويش، كما يذهب إلى ذلك «جاكسون» والأهم من هذا هو «تصور هذا النموذج بوصفه نظاماً من التقابلات المحضة دون أية حدود إيجابية ثابتة»، ووفقه لن يكون لدال معين أي معنى إلا عند تقابله مع دول أخرى.

هذا النقد الموجه للبنيوية يلتقي في ما ذهب إليه الناقد المعروف «كريستوفر نوريس»، حيث يرى في كتابه «نظرية لا نقدية» أن المشكلة الأساسية لكل ما يمرر تحت اسم

ما بعد البنيوي، وخصوصاً تيار البراغماتية النصية الجديد. وفي هذا الصدد يعتبر «جاكسون» أن الكثير من أطروحات البنيوية وما بعد البنيويات تتسم باللاعقلانية في نزوعها، وينبغي تفسيرها بوصفها حركة احتجاج ضد الرأسمالية والعلم والميتافيزيقا الغربية والبطيركية وكل شيء آخر لا يروق لمنظريها، لا بوصفها نظريات جدية ورسينة

«النظرية النقدية» من حركات هو قبولها اللا نقدي لمقولات «سوسور» الأساسية، وتميرها كمفاهيم يمكن نقلها ببساطة من حقل اللغويات البنيوية النسقية إلى فروع أخرى كالنظرية الأدبية، والنقد الثقافي، والتاريخانية وأشكال التمثيل الإعلامي، وقد استمر هذا القبول اللا نقدي لطروح «سوسور» مع التيار

الذهنية اللاواعية التي يتقاسمها أفراد ذلك المجتمع المعني، وهذا يفترض في جانب رئيس من جوانبه أن لنظام التمثيلات الذهنية أولوية منطقية، وربما أفضلية على كل من المجتمع والأفراد، لأن الذوات الفردية تصبح وفق هذا المنطق متشكلة من إدراج الفرد في مثل هذا النظام، والمجتمع بدوره متشكل من خلال الطريقة التي يدبر بها مثل هذا النظام الذهني السلوك الاجتماعي الذي لولا ذلك لكان بلا معنى، إذا ليس ثمة عالم اجتماعي موضوعي خارج تمثيلاته الذهنية، وليس ثمة ذات حرة إلا وهي مشكلة من خلال هذه التمثيلات، وهكذا نعود مرة أخرى إلى مثالية كانطية جديدة.

### أطوار البنيوية

لقد مرت البنيوية بعدة أطوار، شأنها في ذلك شأن أغلب النظريات والاتجاهات الحديثة، وهناك من يرى أن البنيوية، ومنهم «جاكسون» مرت بأربعة أطوار أساسية، من الإشارة إلى عدم دقة الفاصل الزمني بينها، وقد كان الطور الأول، وهو الأطول نسبياً، طوراً من تاريخ الألسنية، حيث قدمت فيه البنيوية أطر النقاش النظري في الألسنية، أما الطور الثاني فقد كان محاولة طموحة لتطبيق المبادئ البنيوية على كامل حقل الألسنية وعلى الأدب، فيما كان الطور الثالث

في الأدب والثقافة. إن ما يسوقه «جاكسون» هنا هو مجال خلاف وجدل كبيرين وفضلاً عن محاولته البرهنة على أن النموذج البنيوي لا يستطيع أن يقدم على مستوى التركيب أو النحو تعليلاً بين الجمل المبنية للمعلوم والجمل المبنية للمجهول، وللعلاقة بين صيغ الاستفهامات والإجابات الموافقة لها، وهو ما يسميه «القصور المنطقي» للبنيوية، فإن جاكسون يتتبع تطور الحركة البنيوية وأقولها من موقع الضد، مقترحاً أن النموذج التوليدي- التحويلي للغة، أو نموذج آخر أكثر ملاءمة للمجتمع أو العقل، قد يكون مفيداً حقاً للنظرية الأدبية والعلوم الإنسانية.

وإذا نظرنا إلى التعقيد الفلسفي للبنيوية لوجدنا أن سببه استنادها إلى نيتشه وهيدغر وديريدا وسوسور وماركس، وهو ما جعلها بمثابة إيديولوجيا لجماعة من المثقفين على طول عقود من الزمن وبعدها، تطورت في خمسينيات وستينيات القرن العشرين من خلال إعادة التفكير بمقولات «فرويد» لتستمر في كونها إيديولوجيا متجددة من المثقفين خلال مرحلة أخرى من الزمن. والسؤال الذي يطرح نفسه في هذا الصدد هو: ما الذي كان بإمكان البنيوية أن تقدمه بوصفها موقفاً فلسفياً؟.. ربما تلك النظرة التي ترى المجتمع محدداً بمجموعة من التمثيلات



«كلود ليفي ستروس» بمحاضرات «رومان جاكوبسون» الألسنية في الأربعينيات، وأسهم «رون بارت» في تأسيس السيميولوجيا الفرنسية، فضلاً عن كونه أهم ناقد بنيوي مع أنه تخلى عنها في آخر حياته، وتأثر «جاك لاكان» بالمصطلحات السوسورية وأدخلها التحليل النفسي في الخمسينيات، بينما شهدت الستينيات ظهور شخصيات شهيرة وصفت بأنها بنيوية، مثل «ألتوسير» و«فوكو». بيد أن تألق المشروع البنيوي سرعان ما تهاوى بسرعة حين أطلقت سهام عليه من الداخل ومن الخارج، وجاء «جاك ديريدا» ليسهم في ذلك بشكل فعال. لكن البنيوية دلت في مواجهة مع الفلسفة الظاهرانية والوجودية في فرنسة، حين ظهر «بارت» و«ألتوسير» و«لاكان» و«كريستيفا» و«ديريدا» ليقدّموا برنامج عمل ثورياً جديداً، يهدف إلى إنتاج ذات إنسانية ثورية عن طريق ثورة الكلمات، حتى صارت قمة الفضيلة في تلك الفترة أن تكون منظراً أدبياً، وحلت فلسفة مثالية للغة في قلب النظرية الجديدة، ويدعوها «جاكسون» مثالية ألسنية أو خطابية، يقوم زعمها الأساسي على نفي وجود أي واقع مستقل عن اللغة، فالواقع ألسني بأكمله ومفاهيمنا عنه تحددها لغتنا، كونها نتاجاً لهذه اللغة، وقد فعلت هذه المفاهيم فعلها

محاولة لتطبيق مبادئ البنيوية على حقول أخرى، وبصورة أدق كان محاولة لإقامة علم السيميولوجيا الذي افترض وجوده «سوسور» لكن على أساس الألسنية المعقدة والرفيعة كما عرفتها أربعينيات وخمسينيات القرن العشرين المتصرم، وأخيراً فإن الطور الرابع هو انهيار البنيوية والذي يطلق عليه «ما بعد البنيوية» وفيه جر التحلي عن النية الأساسية في تقديم أنظمة واسعة المدى في مجال العلوم الإنسانية، وقد بلغ التغيير فيه حداً يصل إلى انهيار البنيوية، بل وموتها. وخلال متابعة صعود البنيوية وازدهارها، يميز جاكسون ما بين «سوسور» الحقيقي وموقعه في علم الألسنية وبين «سوسور» المعدل في الفلسفة المثالية الألسنية التي جبرت «سوسور» من أجل دعمها ومساندتها. فقد قدم «سوسور» عناصر هامة للألسنية نهضت على مفاهيم اللسان والكلام والدراسة التزامنية والدراسة الزمنية ومحور التداعي في اللغة وغير ذلك من المفاهيم التي تستحق المراجعة وإعادة القراءة، وكان أمل «جاكوبسون» و«تييتانوف» أن يتم التوسع في مفهوم اللسان، بحيث يطال الأدب، كما ساهمت «مدرسة براغ» في تطوير النموذج البنيوي للغة في عشرينيات وثلاثينيات القرن العشرين، ثم أضحت البنيوية فرنسية عندما التحق الأنثروبولوجي

فعلت ذلك حسب تعبير «تيري إيفلتون» وعليه فرت جموع الحركة الطلابية من الشوارع مجفلة، ومضت تحت الأرض باتجاه اللغة والخطاب، وأصبح أعداؤها أنظمة الاعتقاد المتناسكة، وبرز «ديريدا» بحسه الشمولي ليوجه سهام تفكيكه ونقده لكل نظام تمركزي ولكل إحالات الميتافيزيقيا. وأصبح كل فكر تمركزي «نظامي» أو كلي موضع شبهة بوصفه فكراً إرهابياً، ولم تعد القراءة لدى «بارت» معرفة بل لعباً إروسياً، فالكتابة أو القراءة الماثلة للكتابة هي آخر مقاطعة غير مستعمرة يمكن للفكر أن يلعب فيها.

غير أن ما هو مثير في نقد «جاكسون» للبنيوية هو أحكام القيمة التي يزعم أنه لا يستعجل في إصدارها، وهو محق في أن الدور الذي تلعبه اللغة في الطريقة التي نبني فيها المفاهيم المعقدة هو دور هام، وأن اللغة ليست نظرية للواقع أو صورة مصغرة للثقافة، ولا هي صيغة للكينونة، لكنها ليست في أحسن الأحوال مجرد أداة للتفكير فقط، فاللغة تملك نظاماً معيناً كتب فيه العديد من علماء وفلاسفة اللغة. وأعتقد أن وصف النظرية الأدبية المعاصرة بأنها جمع بين صوفية نصية وآراء جذرية يرتكز على ميتافيزيقيا مضادة، وفيه شيء من حكم مستعجل فليس كل من يهاجم الميتافيزيقيا يبني ميتافيزيقيا مضادة

العدد ٥٢٩ تشرين الأول ٢٠٠٧

في القرن العشرين دون أي حس نقدي، وربما عملت هذه الفلسفة على إحياء مزاعم فلسفة القرن التاسع عشر، فالزعم بأن العالم بناء عقلي أو مثالي استبدال بفكرة «العقل» وفكرة «المثل» استبدلت بفكرة «اللغة» وفكرة «الخطاب» وتجاهلت هذه الفلسفة بشكل متعمد ما أنجزه القواعديون التوليديون، وبالأخص ما أنجزه «نعوم تشومسكي» وغيره من العلماء وفلاسفة اللغة.

### هدم التمركز

إن ما ميز المنظر الأدبي الراديكالي هو افتقار الاهتمام بالمسائل العادية في الحياة، على الرغم من أن منظري الأدب كتبوا كثيراً عن اللغة، وانصرف اهتمامهم إلى كل ما هو غرائبي أو مختلف أو صوفي أو فلسفي، أي كل ما يعزز اهتمامهم بتقديم رؤية للعالم تقوم على المعارضة، لكن هذا الأمر الذي يستغربه ويستهجنه «جاكسون» كان تعبيراً عن العالم الآخر، عالم الرفض لما وصلت إليه الرأسمالية وعالم التقنية، حيث تشيأ الإنسان وفقد كل إحساس بالجدوى، ووصل إلى حالة من فقدان المعنى.

وكان من الممكن - بعد الانتشاع التاريخي للوهم عام ١٩٦٨ - التوجه إلى عالم اللغة لتدمير بناها بدلاً من تدمير بنى الدولة العتية، فهناك لن يضريك أحد على رأسك إن

لماذا يحير النقد الأدبي المعاصر ظهره لنظرية البنيوية

مناهضين للميتافيزيقا، وهذا يحتاج إلى مزيد من البحث والتدقيق.

إن ما ذهب إليه «جاكسون» و«ديريدا» وسواهما في مراجعتهم النقدية للبنيوية وما بعدها، هو سعي يستحق الاهتمام والمساءلة، لكن الاتجاهات التي ظهرت في النظرية الأدبية مرجعها يرتكز على جملة من القضايا والمسائل المتنوعة، الأدبية والاجتماعية والسياسية والتاريخية، ولا يمكن الاكتفاء بالنموذج، بنيوياً كان أم بعد بنيوي أم سوى ذلك، والزعم بصلاحيته في كل مكان وزمان، بل التقدم والاستمرار في البناء وإعادة البناء، وعليه ماذا يجدي نفعاً انتظار «نموذج للتفكير بالعالم تفكيراً عقلاًانياً» كما يأمل «جاكسون» أليس هذا نوعاً من انتظار ظهور أو عودة ظهور «هيغل» جديد؟

جديدة، و«الصوفية النصية» التي يستقيها «جاكسون» من أعمال «بارت» الأخيرة ومن أطروحات «ديريدا» و«بول دي مان»- على الرغم من الفارق الكبير بين الاثنين- تستند إلى عبارات ومفاهيم عامة، مثل التناص والاستراتيجيات النصية وانفلات النص، وسواها.

ويمكن إرجاع صعوبة القراءة في النظرية المعاصرة ليس إلى لغة النص أو موضوعه بل إلى سبب جوهري ينبع من طبيعة النصية ذاتها، وعليه يمكن أن نرد مقولة أن النصوص تخلق عوالم ولا تكتفي بالإشارة إليها انطلاقاً من أن ليس ثمة عالم واقعي خارج النص مستقل عنه، إلى مثالية أجنبية أو خطابية محض، وعليه فإن النظرية النصية تقدم نموذجاً لميتافيزيقا مستقبلية، وهذه الميتافيزيقا المدهشة مؤسسة على أعمال



# آفاق المعرفة

٢٩٠

## ■ جدلية الثقافة والمعرفة المعاصرة.. المعاني والمضامين

\*  
إبراهيم الصعبي

كلمة «الثقافة» مشتقة من فعل «ثقف» ومعناه ظرف، وصار حاذقاً خفيفاً، ومنه تثقيف الرمح، بمعنى تسويتها وإزالة عقدها حتى تصبح مستوية وخفيفة، فالرمح المثقف هو الرمح السوي الخالي من العقد. وجاءت كلمة ثقافة ترجمة *Culture* الإنكليزية، وهي كلمة تعني الحضارة والثقافة في الفرنسية *Culture* ومعناها الحرثي «الزرع» فهي التعليم الذي يغرس المعرفة في النفوس، أما الثقافة -بالمعنى الذي نستخدمه- فإن الكلمة المناسبة هي «المعرفة» والمثقف بالتالي هو الذي يحيط بكل معارف عصره سواء تبحر فيها وتعمق أم توقف عند حد ما.

\* أديب وباحث سوري.

العمل الفني: الفنان شادي العيسمي.

العدد ٥٢٩ تشرين الأول ٢٠٠٧

بها البشر حياتهم المادية، وأزيد بأن تعريفنا للثقافة يجب أن يكون متعلقاً بالكيف لا الكم. وكما يقول تايلور فإن الثقافة، أو الحضارة بمعناها الإثنوغرافيا في الواسع، هي ذلك الكل المركب الذي يشمل المعرفة والعقائد والفض وأخلاق والقانون والعرف، وكل القدرات والعادات الأخرى التي يكتسبها الإنسان من حيث هو عضو في مجتمع ومن هنا فإني أفضل تجاوز تقسيم الثقافة إلى عناصر غير مادية، وصولاً إلى تحديد الثقافة بأنها مجموعة من الفلسفات والعلوم والمعتقدات والقوانين والأعراف والمثل والتقاليد والأخلاق التي تتسم بها الشعوب. وذلك كله يرتبط بالسلوك، وأكثر من ارتباطه بمجرد العلم والمعرفة. لنفرق -بداية- بين المعرفة، أو التعلم، وبين الثقافة، ربما أذكر بعض الأسماء أو المعاني التي ترفضها ثوابت المصطلحات، لكنني أتحدث عن قناعاتي الشخصية، عن الآراء التي تعبر عن محصلة تأملاتي ومناقشاتي - بيني وبين نفسي، وبينني وبين ما أقرأه وأستمع إليه وأشاهده، المعرفة مصدر إلى الثقافة، قد نلجأ إليها، فنفيد منها، ونصبح مثقفين، وقد نلجأ إليها فلا نفيد منها، وتقيب في سلوكياتنا، فنغيب مفهوم الثقافة بالتالي. الثقافة ليست مجرد المعرفة، ليست مجرد زيادة حصيلة المعرفة، ولا مجرد إضافة أرفف

الحضارة تراكمات معرفية، وهي - في تعريف جوردون تشايلد- ما يستخلصه الإنسان من غذائه ومجتمعه الإنساني ونواحي السلوك الإنساني المختلفة من لغة ودين وفلسفة وقانون وأخلاق، فضلاً عن أدوات الإنتاج التي يستخدمها، والحضارة - في تعريف آخر- «حصيلة من الذكريات، تعبر عن نفسها في شكل نظم فكرية تكشف عن كنهها في كل مظاهر الحياة اليومية، وفي حصيلة المعارف المتوارثة التي تحدد الممنوع والمرغوب فيه قولاً وفعلاً، وفي كل شكل من أشكال الإبداع التي تفهمها الجماعة، وتكتشف فيها أبعاد إدراكهم للمحدود في حياتهم واللامحدود فيما وراء أفقهم المحسوس (نبيلة إبراهيم: المقومات الجمالية للتعبير الشعبي -هيئة قصور الثقافة- ص ٥٨)». ومقابلاً لذلك فإن مفهوم الثقافة -بمعناه الاجتماعي والعلمي- يختلف كثيراً عن معناه العام، فهو يعني التراث الاجتماعي لمجتمع ما، ويتضمن كل ما يمكن تعلمه بواسطة العلاقات الإنسانية المتداخلة، كما يتضمن اللغة والعادات والتقاليد والنظم الاجتماعية وغيرها - في أحد التعريفات- كل ما يكون للإنسان. ولعلي أميل إلى قول ماركس -دون دعاوى أيديولوجية من جانبي- إن الثقافة لا تتفصل عن الأوضاع التاريخية التي يبدع



جديدة من المعلومات في داخل الذهن الإنساني لكنها إسهامات متجددة، ومطلوبة، في تحقيق التفاعل بين المرء والعالم الذي يحيا فيه، وفي تعميق رؤيته الأكثر اتساعاً للأفراد، وللجماعة التي ينتسب إليها، وللعالم.

القول بأن المرء حصيلة ثقافية يحتاج إلى مراجعة، الأدق لأن المرء حصيلة معرفته، وهي معرفة تشمل كل ما أقرأه، وأستمع إليه، وأشاهده وأختبره، لذلك

فإن القول -مثلاً- بأن ثقافتنا مصدرها الثقافة الغربية، فالمثقف العربي إذاً حصيلة غربية «أي إنه لا صلة لفكره في أعماقه بطبقته وأرضه».. هذا القول يلغي المخزون المعرفي الذي يعد الموروث الشعبي حصيلته الأهم، إن كل ما حصله الإنسان العربي من معرفة مصدرها الكتب الغربية، لا يلغي ما في داخله من موروث لا يقتصر على أعوام حياته وحدها. وإنما يمتد آلاف السنين، هي عمر

الموروث الذي تشكلت منه حضارة الشعب العربي. يحدد مالك بن نبي الثقافة بأنها صلة ثلاثية متبادلة بين أسلوب الحياة في المجتمع وسلوك الأفراد فيه، بحيث إذا اختل أحد الأطراف الثلاثة، يتدخل الطرفان الآخران للتعديل حتى لا يحدث نشوز في المجتمع، فالثقافة هي هذه الصلة الثلاثية المتبادلة بين أسلوب الحياة وسلوك الأفراد.. وحسب اجتهادي الشخصي، فإن الثقافة بمعنى قراءة

التي تستخرج من تلك المعلومات والخبرات قوانينها. الثقافة إذاً ليست مجرد معلومات نظرية، لكنها حصيلة لجميع المعلومات التي يكتسبها المرء خلال حياته، واستخدامها بصورة مفيدة وإيجابية وفعالة، وبتعبير آخر، فإن المثقف ليس هو الذي يملك أكبر قدر من المعرفة، لكنه الذي يملك أكبر قدر من الوعي لقد تحقق له الوعي بالمعرفة، وأفاد من هذا الوعي في تقرير المناسب والأفضل والأجمل، التصرف في ضوء سلوكيات تحاول الصواب. والقول بأن المثقف هو ذلك الذي يعرف من كل شيء خلاصته واعتبار العقاد مثلاً لذلك المثقف، ينطوي على مغالطة، لأنه لا يوجد في عصرنا من يعرف من كل شيء خلاصته، ثورة المعلومات جعلت السير في مساحتها الواسعة أمراً مستحيلاً. ولو أن المثقف العظيم سقراط جاء في زمننا الحالي، فإنه سيواجه موقفاً أكثر تعقيداً من الموقف الذي واجهه المنيكلي باشا في حديث عيسى بن هشام. ستبدو «ثقافة» الرجل لا شيء أمام «ثقافة» أي طفل في المرحلة الابتدائية فهو إذاً كان قد حصل -في عصره- على معرفة تفوق ما كان لدى الآخرين، وأفادت منها ذاكرته الحافظة، واستيعابه، وإجادة استخدامه لمخزونه المعرفي. حصل الرجل على المعرفة، أما الثقافة، فهي السلوكيات،

الكتاب، وسماع المقطوعة الموسيقية، ومشاهد المسرحية أو الفيلم.. هذه الثقافة ليست سوى «معرفة» يتعلم المرء جديداً يضيفه إلى مخزونه المعرفي، أما الثقافة -بالمعنى الذي أقدمه- فإطارها السلوك، الفعل، التصرف. المثقف هو الإنسان ذو المعرفة والموقف الحضاري في آن. لا قيمة لقراءة الكتب وسماع الإذاعات ومشاهدة المسرح والسينما والقنوات الفضائية، ما لم يلتزم بذلك كله سلوك يعنى بالتطبيق الإيجابي والفعال لكل ما حصله المرء من معرفة. إذا أفاد المرء من معرفته في تصرف إيجابي، فذلك تصرف مثقف، والثقافة صفة يصح أن نطلقها على صاحبه، ثمة متعلمون يحملون في رؤوسهم ما حفظوه، دون أن يشغلهم التطبيق، يفيدون من ذاكرتهم الحافظة أو الاستيعابية، لكنهم لا يحاولون الاستفادة مما أودعوه ذاكرتهم في الإضافة والتطوير. وأستعير من أستاذنا زكي نجيب محمود قوله إن الثقافة هي الروح التي تسري لتدفع ذلك البناء المعرفي، المعلومات والعلوم، نحو غايات معينة، يريد الإنسان تحقيقها، الثقافة ليست محصولاً من معارف ومعلومات في حد ذاتها، بل هي الزهرة التي تنبت تلك المعلومات والمعرفة، وإن لم يعتبر الرجل من الثقافة المعلومات والخبرات المكتسبة من ممارسة الحياة العملية، أو العلوم

لحياة أفرادها، فهي إذن تعتمد على وجود المجتمع، وتمده بالأدوات اللازمة لاضطراد الحياة فيه، تستوي في ذلك الطاقات البدائية والمعاصرة (تقديم كتاب نظرية الثقافة - ت.علي سيد الصاوي- مراجعة وتقديم: الفاروق زكي يوسف).

ثمة فارق بين المتعلم، أي الذي حصل على المعرفة، وبين المثقف، وضرب أندريه مالرو مثلاً في الفرق بين المتعلم والمثقف، بعالم الكيمياء الذي يحيا داخل معمله، ولا تشيره قضايا العالم الثالث. هذا هو المتعلم، أما المثقف فإنه «ذلك الذي يمتد باهتماماته خارج دائرة الذات، وتزداد ثقافته كلما اتسعت دائرة اهتماماته». وربما كان المثقف -كما أشرنا- غير متعلم، والعكس -بالطبع- صحيح.

المعرفة بعد مهم في الثقافة، لكنها ليست كل الأبعاد، ثمة أبعاد أكثر أهمية تجاوز التلقي السلبي، فتحيله فعلاً إيجابياً لصالح الفرد والجماعة والبيئة، الثقافة تالية للمعرفة السلوك هو التطبيق لما نتعلمه، لما نحصل عليه من معرفة، بمعنى أن المعرفة هي النظرية، أما الثقافة فهي التطبيق، وقد نتعلم النظرية، لكننا لا نحاول التطبيق، والعكس -هنا- ليس صحيحاً، ولعله يمكن القول إن المعرفة -أو التعليم- هي وساطة

العدد ٥٢٩ تشرين الأول ٢٠٠٧

أو التصرفات، التي أفادت مما حصل عليه من معارف. الثقافة خطوة تالية بعد التعلم، بعد المعرفة، مرحلة ما من التعلم، قد تكون أولية أو عالية، إنها كما يقول أندريه مالرو -ما يأتي فيما بعد..

إن المرء الذي يرافق، أو يلي «معرفته» فعل إيجابي، يضيف ويطور، هو الذي يصلح لأن تطلق عليه كلمة «مُتَقَف». ومن الخطأ أن أقصر الثقافة على قطاع محدد، ومحدود، من أفراد المجتمع، لأن المعرفة -إذا أفاد منها المرء- بصرف النظر عن مستواه التعليمي- تصنع إنساناً مثقفاً، بل إن الجهل بالقراءة والكتابة لا يحول دون تحصيل قدر كبير من المعرفة، وممارسة الفعل الثقافي. وإذا كانت الثقافة تنمي الحضارة بالإنكليزية، فإن الحضارة -كما نتحدث عنها دائرة المعارف البريطانية- هي «مجموعة نتائج العمل الإنساني في إطاره الاجتماعي على أرض محددة، وعبر زمان معين، أي مجموع أساليب المعيشة التي يتقاسمها أفراد جماعة من البشر من ميان وعلوم وفنون ومعتقدات وتقاليد إلخ». وكما يقول ديهاميل، فإن الحضارة إذا لم تكن في قلب الإنسان، فإنها لن تكون في أي مكان، الثقافة لا توجد إلا بوجود المجتمع، والمجتمع لا يقوم ويبقى إلا على الثقافة، إنها طريق متميز لحياة الجماعة، ونمواً متكاملأ



نظرة للحياة، والثقافة بمعنى أن نعرف ما كنا نجهله، ونستمع إلى ما لم نستمع إليه من قبل، ونتعرف إلى أشياء جديدة في حياتنا، ثم ينتهي الأمر، إنما هو ترف لا تحتمله حياتنا الحالية بكل ما تعانيه من ضغوط اجتماعية واقتصادية وسياسية. الثقافة معرفة وتطبيق، أعرف الشيء، أتعلمه، فأحاول أن أفيد مما عرفته وتعلمته في إضافة الجديد، المثمر والإيجابي، إلى حياتي، وحياة المجتمع الذي أنتمي إليه، ثقافتنا تبين عن نفسها في كل تصرفاتنا: في النوم والصحو والقراءة وتناول الطعام والتحدث والفسحة واللعب وإقامة الصداقات وتجميل البيت والعناية بالكتاب واختيار الأثاث إلخ.. وكما ترى ماري دوغلاس Mary Douglas فإن تطبيقات نظرية الثقافة لتفسير أمور مختلفة، تبدأ بأساليب حفظ الطعام، والدلالة واضحة في قول ايليا اهرنبرج «أنا أكثر إيماناً بأهمية التقدم الثقافي للشعب، مني بتقديم الفن نفسه، لأن الجمهور الواعي الذي يفرض على الفنان السمو والارتفاع» (الطليعة - آذار ١٩٦٧).

الإنسان المثقف لن يقبل بواقع متخلف إنه - في الأقل - سيعرف القيمة المادية للأشياء. ويحضرني ما قاله حكيم إفريقي: «إن الثقافة تستطيع أن تأخذ الإنسان إلى تل أعلى مما يمكن أن نرى عند الأفق، ثم تجعله ينظر فيما

نقل الثقافة، أو افق على أن الثقافة «عناية بالذهن كي يعطي مردوداً أفضل، كما أن الزراعة هي عناية بالأرض كي تعطي مردوداً أفضل». وكما يقول إدوار هيريو، فإن الثقافة هي ما يبقى عالماً بالآذهان عندما ننسى ما تعلمناه على مقاعد الدراسة. لقد تعددت تعريفات الثقافة، فبلغت ما يزيد على مئة وستين تعريفاً، وفي أحد تعريفات الثقافة أنها علاقات معينة تؤلف بين الأفراد في المجتمع، وتتظم وظائفهم الإنسانية التي تبني على أساسها عقائدهم ومعايشتهم الأسرية والسياسية والاقتصادية والسلوكية والترفيهية..

وهذا التعريف - كما نرى - يرتبط - في أغلبه - بالفعل، وليس بمجرد التلقي، الثقافة هي الفعل الإيجابي، لصالح الفرد والجماعة، أما الاكتفاء بالتلقي فيظل مجرد معرفة، وإذا كانت الثقافة ترادف الحضارة بالمعنى الأوروبي للكلمة، فإن الحضارة لها دلالاتها العميقة المتعددة، أما المعرفة فإنها تقتصر على مجرد التحصيل المعرفي دون أن ترافقه محاولة للتطبيق وكانت الثقافة عند اليونانيين القدماء، تدور بين الناس في معاملاتهم اليومية، مثلها مثل اللغة، فلا تفرض نفسها عليهم بوجود مميز. المثقف - في أحد التعريفات - هو من توجد لديه

يوجد الآن فرق حقيقي بين المعرفة النظرية والمعرفة العملية، إنه العالم أو الطبيب أو التكنيكي أو القانوني أو الكاتب أو الفيلسوف أو الفنان، الذي يعنى بتكوين نفسه في تناقض داخل المجتمع البرجوازي. ولكن ليس كل هؤلاء الناس يقومون بهذا التكوين لأنفسهم، فهناك علماء يعيشون في حالة من القلق ويتعاملون عن رؤية الأمور. وهناك من يريدون -بموافقة السلطات- إضفاء هذا التناقض على غيرهم، فهم الذين أطلق عليهم عبارة كلاب الحراسة، هؤلاء لا نسميهم مثقفين، لأن ما من أحد يسميهم مثقفين» (الطليعة -نيسان ١٩٦٧). خلاصة الأمر أن المثقف ليس هو الذي يعرف، فالثقافة -كما قلنا- غير المعرفة أو هي غاية المعرفة، وقد يحصل المرء على المعرفة، لكن سلوكياته تنأى عن أن يكون مثقفاً. إنه لا يسلك سلوك المثقفين، لا يسلك سلوكاً متحضراً. وإذا كان من تعريفات أنها مجموع المعارف المكتسبة، فإني أضيف إلى ذلك التعريف عبارة: وأسلوب الإفادة منها، إنها -وأرجو ألا أكون قد أسرفت في التوضيح- وربما التبسيط -تعنى- في بعد مهم -إفادة المواطن من كل التطورات العلمية والتقنية والاقتصادية والاجتماعية التي يشهدها عالمنا المعاصر.

وراءه» إنها - في تعبير آخر- هي التي تميز الجنس البشري عن غيره من الأحاسيس، فهي -الثقافة- تؤكد الصفة الإنسانية في الجنس البشري.

### الثقافة سلوك..

وكما يرى روبرت بيرستيد فإن الثقافة هي «ذلك الكل المركب الذي يتألف من كل ما نفكر فيه، أو نقوم بعمله، أو نملكه كأعضاء في المجتمع»، لذلك فإن المتعلم -بدءاً من الحاصل على أدنى الشهادات، إلى الحاصل على الشهادات العليا، ليس مثقفاً بالضرورة، إنه قد يكون حاصلاً على الماجستير، أو الدكتوراه، لكن سلوكه غير ثقافي، ويصعب تصنيفه كمثقف، وقد لاحظت أن صديقاً لي، يعتبره الكثيرون من خاصة مثقفينا، كان يضع نفسه في مأزق عندما يفعل بمناسبة وبلا مناسبة، وربما ضرب مكتبه بقبضة يده، ووجه إلى محدثه -أياً كان سنه أو مكانته- عبارات يضطر إلى الرد عليها بعبارات مماثلة، أو أقسى منها، وأذكر أنني قلت لصديقي: أنت تتصور أن الثقافة قراءة ومعرفة، وأنا أثق أن الثقافة سلوك، إن سلوكنا انعكاس لثقافتنا، ولا قيمة لمعرفة لا نترجمها لتصرفات.

أذكر وصف سارتر للمثقف بأنه «رجل معرفة، إلا أنه رجل معرفة عملية، لأنه لا

والاستسلام للظروف القائمة وفقدان الطموح، وثمة ثقافة إيجابية تستهدف التطوير والإضافة واكتساب الجديد. والتعامل بلغة العصر. ويقول ديهاميل: «إن نظام الثقافة الذي يستحيل فيه التفكير والاختيار، إنما هو في الحقيقة تقويض لما كان يسمى حتى اليوم، ثقافة». إنها كالإيمان الذي لا يكفي أن نطلبه، لنناله، وكان مونتيني يفرق بين حشو الذهن بالمعلومات وبين تكوين العقلية السليمة، والمعنى -بالطبع- لا يخلو من دلالة..

الثقافة سلوك، أسلوب حياة، تأثر ومحاولة للتأثير، تصرفات نجد في تطبيقاتها فائدة لنا، وللآخرين، ليس المثقف من يعرف أكثر، الثقافة -هنا- تتراجع، لتحل محلها المعرفة، تتقدم الثقافة إذا بدأنا في استخدام ما تعلمناه، ما نعرفه وكانت الثقافة الحقيقية -في تقدير فلاسفة عصر النهضة- هي تلك التي لا تقتصر على شحن الذهن بالمعارف والمعلومات، لكنها تستهدف تزويد المتلقي برجاحة الحكم، الإنسان المثقف لن يقبل بواقع متخلف، وإنما سيبدل كل جهده لتطوير ذلك الواقع. إنه -في الأقل- سيعرف القيمة المادية للأشياء، ويحضرني ما قاله إفريقي حكيمة «إن الثقافة تستطيع أن تأخذ الإنسان إلى تل أعلى مما يمكن أن نرى

متى نصف الإنسان الذي لا يجيد

القراءة والكتابة بأنه مثقف؟

المثقف -في تقديرينا- هو الذي يستمد ثقافته من الكتب والخبرات الشخصية وخبرات الآخرين والتأمل وطرح الأسئلة، بحيث تتشكل لديه رؤية، يسهل تطبيقها، يقول الرجل في قصة نجيب محفوظ «حارة العشاق»: «الثقافة أن تعرف الناس، أن تعرف الأشياء والعلاقات، ونتيجة لذلك ستحسن التصرف فيما يلم بك من أطوار الحياة».. الثقافة ليست ترفاً مقصوداً لذاته، إنها كما أشرنا -تتصل بالحضارة اتصالاً وثيقاً، فهي مجموعة القيم والأنساق الفكرية إلى تميز شعباً أو مجتمعاً معيناً، وتعريف آخر بأنها أساليب التفكير ونوعية المعرفة والنظرة العامة إلى العالم التي تميز فرداً أو جماعة معينة داخل المجتمع الواحد. وإذا كان للثقافة وجهها المادي المتمثل في الاقتصاد والعلم والتكنولوجيا، فإن لها وجهها المعنوي المتمثل في الأخلاقيات والتقاليد والمعتقدات وأنماط السلوك والخبرات إلخ، إنها تلخيص للتراث الإنساني، واستشراف لمستقبل الإنسانية في الوقت نفسه، ولعله يمكن القول إنه توجد ثقافات بقدر ما توجد -أو كما توجد- جماعات بشرية، ثمة ثقافة سلبية تسيطر عليها الخرافة والتواكلية والأفكار القدرية

عند الأفق، ثم تجعله ينظر وراءه». وهي - كما يراها إدوارد تايلور «كل مركب يشتمل على المعرفة والمعتقدات والفنون والأخلاق والقانون والعرف، وغير ذلك من الإمكانيات أو العادات التي يكتسبها المرء باعتباره عضواً في المجتمع» إنها «طريقة العيش في شتى نواحيه، مجموعة القيم التي تواجه الإنسان، وتسييره، وتقدم له المعايير التي يوازن بها بين الأشياء والمواقف ليختار» (زكي نجيب محمود: تجديد الفكر العربي ٦٩). ومن هنا، جاء وصف ديهاميل للجريدة بأنها ضرورية لإنسان زماننا الحالي، إنها إفطار الصباح بالنسبة له، تفتح عينه عندما ينهض من فراشه، فتوقظه، وتلقي إليه بمجموعة من الوقائع والآراء. الثقافة هي المفتاح السحري للإفادة من الماضي، والتعامل مع الحاضر، واستشراف المستقبل، إنها - في المجتمعات النامية خاصة - تعني إفادة المواطن من كل التطورات العلمية والتقنية والاقتصادية التي يشهدها عالمنا المعاصر، فهو قد يفكر - ولعله يحاول بالفعل - أن يستخدم أساليب الزراعة الحديثة بدلاً من تلك التي استخدمها منذ فجر حضارته، ومن ثم يوفر كثيراً من الوقت والجهد، ويحقق إنتاجاً أخصب وأوفر، وهو لن يكرر مأساة طه حسين، حين فقد

نور عينه بتأثير «الششم» الذي كانت تعالج به الأم رمداً أصابه، إن حاجتنا إلى الطعام ليست ثقافة في عادات الطعام في اختيار أنواعه، وطريقة طهوه، ووسيلة تقديمه، وأدوات تناوله من ملاعق وشوك وسكاكين وأطباق وغيرها، وكما يقول الرئيس الفرنسي الراحل بومبيدو، فإن الثقافة «بحكم رسالتها وتفاعلها تحمل في طياتها بذور التطور، بل وحتى الثورة، فالتفكير معناه الحكم، والثقافة إذ ترفض حتماً قبول وضع سبق لها أن انبثقت منه، فإن غايتها الطبيعية هي إصدار حكم على ذلك الوضع، وبالتالي تمهيد السبل أمام التغيير، فليست هناك ثقافة دون إعادة نظر في الآراء والمعتقدات الموروثة».

ومن المؤكد أن المزارع سيتخلى عن الكثير الضار من الأمثال والخرافات والعادات والتقاليد، ارتكازاً إلى معرفته - مثلاً - بأن التفاوضي عن الألم قد يعني إهمال البواكير الأولى لأحد الأمراض الخطيرة، وأن التمسك بالنظافة يحفظ على الإنسان صحته وحياته، وأن استشارة الطبيب أضمن من الركون إلى علاج «خبير» وأن المياه النقية هي الصالحة للشرب بعكس مياه النهر، وإذا لم تكن هناك ظلمة مياه، فلا بد من أن يرشح الماء قبل استخدامه، ويتوصل إلى حقيقة أنه توجد

الآخرين، في القصاص لنفسه بيده، ويحاول المشاركة في الحياة السياسية باعتبارها واجباً قومياً إلخ ومن الطبيعي أن ثقافة الفرد - هنا- ستكون هي المنطلق لتحقيق قيام الأسرة بدور «القناة الأساسية لنقل الثقافة» على حد تعبير إليوت- «فلا إنسان ينجو تماماً من نوع الثقافة التي اكتسبها من بيئته الأولى، أو يتجاوز درجتها تماماً». بل إننا نوافق تماماً على رأي إليوت بأن قناة الأسرة بالذات، تظل أهم بكثير من سائر قنوات نقل الثقافة، وعندما تعجز الأسرة عن القيام بدورها، يجب أن نتوقع انحسار ثقافتنا، رغم اختلافنا الموضوعي مع غالبية الآراء التي يتناول بها إليوت قضايا الثقافة عموماً..

كلمة Culture الفرنسية مشتقة من كلمة Cultus اللاتينية، التي تعني ثلاثة معان: زراعة، تربية، ثقافة، والارتباط بين هذه الكلمات الثلاث يوسع من معنى الثقافة ودلالاتها. فـ «المتقف» لن يقف بما تعلمه عند حد المعرفة، لكنه سيحاول تطبيق ما تعلمه لتطوير حياته، بل إنه من الطبيعي أن يحاول المتقف التأثير في البيئة المحيطة به، يبدأ بالبيت، فيكون- يقدر ما تسمح موارده المالية- مكتبة صغيرة، يقبل المتعلمون من أفراد الأسرة على قراءتها، وقد يعنى بتعليق مناظر جميلة من مجالات ملونة

أنواع جديدة من البذور تعطي ثماراً أفضل، ويثق بضرورة تطعيم الدجاج ضد الكوليرا ويدرك أهمية التسميد الكيماوي إلخ..

ثمة مقولة إن الثقافة هي الأداة الفعالة التي تسمح لكل فرد أن يعلو على نفسه، أذكر رواية طريفة عن تطلعات أثريت في قرية هندية، لامتلاك نوع من القمصان شاهده أهالي القرية في الأفلام، واضطر ترزي القرية للذهاب إلى السينما، ومحاولة نقل تفصيلة القمصان المتمدنة، حتى يحقق للقرويين ما يطلبونه، ويقول الراوي-ولبور شرام- إنه قد تكون القفزة كبيرة من التطلع لقنص جديد. إلى التطلع لعظمة الدولة ورخائتها، وأسمح لنفسني بأن أضيف أن القفزة قد تكون كبيرة بالفعل لكن الواقع الذي نحياه يرفض-فيما أتصور- حكاية الأرنب الذي اعتمد على سرعته في القفز، فلم يصل إلى هدفه، ووصلت السلحفاة، وربما يكفي أن نشير إلى المثل الصيني عن الألف ميل التي تبدأ بخطوة واحدة. كذلك فإن الإنسان «المتقف» سيتردد طويلاً قبل أن يصدق إحدى قصص العفاريث التي تظهر على شاطئ التربة ليلاً، أو يؤمن بما قاله «المنجم» عن المال الذي سيؤول إليه من أحد أقاربه، وهو سينترك للقضاء مهمة الثأر من قاتل أبيه، بدلاً من أن يضيع حياته وحياة

وعمله، تأمله وإنتاجه، علمه وحكمته، الثقافة ليست جهداً جزئياً يشمل جانباً واحداً من جوانب نشاط الإنسان، بل هي حصيلة كلية تضم شتى جوانب النشاط البشري في إطار شامل موحد، بل إنه يمكنني القول -ببساطة- إن الدولة المتقدمة ستظل حليماً وريداً، ما لم يصبح تحقيق الثقافة بعداً أساسياً في حياتنا اليومية.. لا معنى للثقافة دون ارتباط بالحياة.

يشغل بها مساحات الجدران الفارغة، وربما يمتد تأثيره إلى خارج البيت، إلى القرية في مناقشاته الجادة والمثمرة، وفي إعارته إلى من ينشد القراءة من أبناء القرية.. لقد تمنى الشاعر يوماً، بأن يتساوى القلم والمدفع، وأن يوضع القلم مع الحديد ضمن الصناعة الثقيلة فالثقافة -بحق- هي الصناعة الثقيلة للمعرفة، الثقافة الحقبة -على حد تعبير فؤاد زكريا- في هذا الكل يطوي تحته تفكير الإنسان وسلوكه، نظره

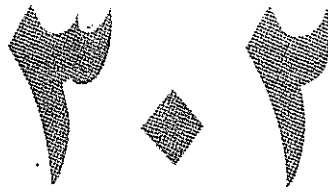


# حوار العبد

## حوار العبد مع

الأب إلياس زحلاوي: الوحدة الوطنية في شخص

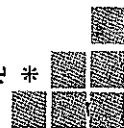
إعداد: عادل أبو شنب



## ■ الأب الياس زحلاوي: الوحدة الوطنية في شخص

\* حاوره: عادل أبو شنب

أكثر من مواطن اقترح عليّ أن أستضيف الأب الياس زحلاوي لأحاوره، بينهم رئيس التحرير الدكتور علي القيم، فسعيت إليه، لكنه كان في وضع صعب، أخته مريضة، وهو يلازمها في مستشفاهما من الثامنة صباحاً حتى العاشرة ليلاً، مع ذلك استقبل دعوتي للحوار بإيجابية مشهودة، فكان هذا الحوار الذي أوصاني أن يؤخذ بنصه كاملاً.





الأب الياس زحلاوي: الوحدة الوطنية في شخص

وبناتهما وأحفادهما، وكأننا أولاد أسرة واحدة، أولاد يعرفون حتى اليوم نشوة اللقاء والمودة والخدمة المتبادلة.

وعرفت الإسلام أيضاً في بيت أهلي، عملاً ومن ثم صداقة بين عدد من الفتيات المسلمات والمسيحيات، يعملن في ورشة الخياطة التي كانت أختي الكبرى، على صغر سنها، تديرها كل يوم في بيتنا الصغير والمتواضع، وكأنها أسرة واحدة، ولو لساعات..

أما العروبة، فقد عرفتها أيضاً طفلاً، من خلال المظاهرات التي كانت تجوب شوارعنا، تندد بالأجنبي، والتي مازالت بعض شعاراتها، إذ أتذكر، تترجّع أصدائها، بل كلماتها، إلى اليوم، في أذني وأعماقي.. وعرفت العروبة أيضاً وخصوصاً في مدرسة الطفولة، حيث كانوا يصرون على تعليمنا أن سورية تتألف من أربع دويلات، يطلب إلينا أن نذكرها بمدنها الرئيسية: دمشق، حلب، اللاذقية، السويداء، فيما كان يروى لنا خارج المدرسة أن هناك من قاتل ويقاوم لإنقاذ سورية مما يراد لها من تمزيق، ولإبقاء على وحدة ما تبقى منها..

ولكـم أشكر الله أنه وضع، من حيث لا أدري، هذه الأسس في أعماقي، فجاء ما بني

إن الأب الياس.. هو الوحدة الوطنية متجسدة في شخص رجل دين. وهذه أجوبته تدل على ذلك، وعلى ثقافته العالية:

- أعرف أنك منفتح، من موقعك الكنسي، على العروبة والإسلام.. فهل تروي على قراء «المعرفة» ملاحظات هذا الموضوع؟

• دعني أصارحك باستغرابي لطرح مثل هذا السؤال. فأية غرابية في انفتاح رجل كنيسة على العروبة والإسلام؟ قد يكون لك - وربما لكثيرين - ما يبرر هذا الاستغراب. إلا أن الحقيقة التي لازمتي العمر كله، منذ أبعد ذكريات الطفولة، جعلتني أعيش هذا الانفتاح على أنه أمر طبيعي، لازم أحاسيسي وحياتي، تلازم الرؤية للعين والتنفس للثة، ثم تفتح، بمرور الزمن وتراكم الخبرات الروحية، والتحصيل العلمي والثقافي، مفهوماً كلياً تغفل في ثقافتني وفكري وعملي وكتابتي وصلاتي، ونظرتي إلى التاريخ والحياة.

فأنا أعني الإسلام، منذ طفولتي الأولى، في حي القصاع القديم المتداخل مع الغوطة، صداقات عاشها أهلي وأقربائي مع جيران الحارة: «أبو محمد» الطيان، و«أم وحيد».. كما أعنيه العاباً نغيب خلالها، أحياناً في بساتين «أبو حمزة» و«أبو علي»، مع أبنائهما



فوقها في ما بعد، خلال دراستي الإعدادية والثانوية في لبنان، وخلال دراستي الفلسفية واللاهوتية في القدس، متكاملأ مع هذا المدماك الطفولي الطبيعي، ومحرضاً قوياً لمختلف منطلقات تفكيري والتزاماتي، وما أجزى لنفسي أن أسميه، بكل تواضع، بعض إبداعاتي الكنسية والأدبية والمسرحية والموسيقية.. وبعض أحلى صداقاتي إلى اليوم..

- شاركت حمزة شكور في حفل (مشترك)

مسيحي- إسلامي، في بطريكية الروم الكاثوليك. هل يمكن أن تروي لنا هذه القصة؟ ولماذا هذا الحفل؟

• لا يحتاج المرء إلى علم كثير كي يعرف أن الناس - كل الناس - حولوا الله، عبر تاريخهم الطويل، إلى «بيع» يغذون به أحقادهم، وكثيراً ما يبررون به ما قام ويقوم بينهم من شكوك وانقسامات، بل وحروب غبية دامية.. وكنت كثيراً ما أتساءل: أما من سبيل إلى التوجه إليه، هو الحقيقة الوحيدة التي يعترف بها الجميع، والتي لا قبلها ولا بعدها حقيقة، في صلاة مشتركة، وفي ترنيم مشترك، يذكرانا بما له علينا جميعاً من طاعة حقيقية وتقديس عملي، وبما يترتب بالتالي علينا حيال بعضنا

البعض، أياً كنا وأنى كنا، من احترام وتكريم، بل ومحبة؟ وكان ما جرف ويجرف جميع المجتمعات، قديماً وحديثاً، شرقاً وغرباً، من غليان ديني، بل وتطاول على الفكر والحياة، يثير حزني ومخاوفي، ويحفز لدي الرغبة في القيام بمبادرة ما على هذا الصعيد، مهما كانت عصية على إدراك البعض، ولا سيما من يعتلون بعض المناصب! فكان ما راهنت عليه من أجل الإسهام، ولو بنزر يسير جداً في إنقاذ بلادتي العربية مما يعد لها ومما يتهددها في الداخل، هو أحد أهم دوافعي لإنشاء جوقة الفرح. فقد شئت هذه الجوقة جسراً بين الإنسان والله، الإنسان المسيحي أولاً، ثم

الأب الياس زحلاوي : الوحدة الوطنية في شخص

مارتان، يوجز على أكمل وجه، في نظري، ما حملوه في أعماقهم من يقين وسؤال. فقد قال بالفرنسية ما ترجمته بالحرف الواحد:

«كان على برلوسكوني، بدل أن يشتم الحضارة العربية والعالم الإسلامي، أن يأتي إلى هنا، ليردم هوة جهله!»

- نعرف أنك أسست فرقة كورال. ما هي

### قصة هذه الفرقة؟

• جميلة هي قصة جوقة الفرع. فقد بدأت في أمسية قدمت فيها جوقة أطفال فرنسيين، على مسرح سينما الزهراء بدمشق، في مطلع الستينيات، أمسية غنائية ولدت لدي رغبة ترجمتها سؤالاً: ما يمنح أطفالنا من أداء ما أدى هؤلاء الأطفال الفرنسيون، ولكن في باريس ونيويورك وروما وسواها من مدن الغرب؟

وفي عام ١٩٧٧، عُيِّنت كاهن رعية في كنيسة جديدة، هي كنيسة سيدة دمشق، في حي القصور.

فسارعت إلى مدرسة الرعاية الخاصة، وشرحت للراهبة المسؤولة مسعاي، فأذنت لي بتفحص أصوات عدد كبير من أطفال تتراوح أعمارهم بين ٤ و٦ سنوات، على أن يكونوا قاطنين في جوار الكنيسة، كي أجنبهم مخاطر

الإنسان المسيحي والمسلم، ثم الإنسان العربي وغير العربي.. ولذا، كنت قد طلبت من الفنان الكبير وديع الصافي، لحظة لقائي الأول به، أن يضع لنا أحياناً شرقية صرفة، بعيداً عن أي نمط موسيقي كنسي، لتأخذ طريقها إلى آذان وقلوب الكثيرين، من مسيحيين ومسلمين.. وهكذا كان.. ولما كنا في الجوقة قد قطعنا شوطاً بهذه الأناشيد الجديدة، لا بأس به، وفقني الله بصديق جمعني بالأستاذ حمزة شكور.. فوجدنا قلبينا متغامين بالروح ذاتها، ومدفوعين بالحب نفسه. وسرعان ما قررنا عملاً مشتركاً، وشئنا له أن يكون ذا رمزية دينية وإنسانية كبيرة. فاقترحت على رئيسي الكنسي آنذاك أن نقيم أمسية دينية مشتركة في باحة كنيسة الكبري في حارة الزيتون. وحددنا تاريخاً لها في آخر أيلول المشؤوم من عام ٢٠٠١. وأتيح لي أن أهدم في أذن أحد المسؤولين في وزارة الخارجية كي يدعو السيد وزير الخارجية آنذاك، الأستاذ فاروق الشرع، مع السيد خافيير سولانا والترويكا الأوروبية، التي صادفت زيارتها لدمشق تاريخ إقامتنا هذه الأمسية. وهكذا كان. فاستمعوا إلينا مدة عشرين دقيقة تماماً.. إلا أن ما سمعت من مراسل التلفزيون البلجيكي، السيد جوزيف

وكنت أشرف على تدريبها بنفسي، إلى أن أصبت عام ١٩٨٧ بما أرغمني على التوقف عن التدريب، فعمدت إلى اختيار من يقوم بتدريب الجوقات الثلاث التي باتت «جوقة الفرحة» تتألف منها.

وبذلك ظهرت مواهب جديدة لم ترض بما كانت عليه من علم وصوت، بل وسعت معارفها الموسيقية وعمقتها في نطاق الموسيقى الشرقية والغربية على السواء، وسعت لإتقان العزف على عدد من الآلات. ثم استعنا بخبير روسي في مجال التدريب الصوتي، كما في مجال انتقاء وتدريب قادة جدد للجوقات كلها.

في هذه الأثناء، كنا قد اجتزنا عقبة ما كان لجوقة قبلنا أن تجتازها، عنيت بذلك الخروج من جدران الكنيسة إلى العالم الواسع. ولم يكن الأمر سهلاً، كما قد يبدو. فالتقليد الكنسي يعتبر الجوقة قائمة حصراً على خدمة الطقوس الكنسية. من ناحية أخرى، كان الأهل يرتاحون لوجود أبنائهم وبناتهم في الكنيسة، أما أن تكون الجوقة مجالاً لأداء موسيقي، ولو ديني، خارج الكنيسة. فذلك كان، في حدوده الدنيا، أمراً غير مألوف في نظر الكثيرين. فواجهتها مقاومة شديدة، وإن

الطرقات. وشئتهم من جميع الطوائف المسيحية، كي تكون جوقة وحدوية.

وكتبت لذويهم رسالة أطلعتهم فيها على رغبتني في إحداث جوقة أطفال تحيي الطقوس الكنسية، فاستجاب لندائي خمس وخمسون عائلة. وبدأت التدريبات على الفور: ساعتان في الأسبوع. وفي ليلة ميلاد عام ١٩٧٧، رنم الأطفال فأبكوا الناس.. وتواصل التدريب. وبعد عام واحد. كان لنا معهم فرقة فلكلورية أتقنت في آن واحد إنشاد موشحات صعبة مثل «اسق العطاش» و«ملا الكاسات» على إيقاع رقصة السماح. وقدمنا حفلاً أدهش الناس، خلال ثلاثة أيام في «قاعة السواعد» قاعة كنيسة سيده دمشق. وعندها، حاولت طرُق باب جديد: فكتبت عدداً لا يستهان به من الرسائل إلى العائلات الإسلامية المجاورة للكنيسة، أعرض عليها فيها ضم أطفالهم إلى الفرقة الفولكلورية، يحدوني الأمل بأن تكون لنا، بعد سنوات قليلة، فرقة فولكلورية وطنية، تمثل شرائح المجتمع كلها. إلا أنني لم أتلق أي جواب!

وتابعت الجوقة الكنسية مسيرتها. وأخذت تجذب إليها مزيداً من الأطفال والفتيان والفتيات من مختلف الأعمار.

الأب الياس زحلاوي : الوحدة الوطنية في شخص

الصافي وزكي ناصيف، والمؤسسات الإعلامية في سورية، كما اشترك فيه خصوصاً مناخ الاستقرار والتآخي والتلاحم الوطني في سورية.

وقد شئت، وشئت في «جوقة الفرخ» أن نكون جسراً بين الناس، داخل سورية والوطن، وأن نكون أيضاً جسراً بين سورية والوطن العربي من جهة، وسائر البلدان، ولاسيما بلدان الغرب الظالم والمسيطر، من جهة ثانية.

هذه الرغبات كلها، دفعتنا في وقت مبكر للقيام بجولة إلى إيطاليا وفرنسا دامت عشرين يوماً، في صيف عام ١٩٨٢، مع خمسين شاباً وشابة. وتبين لنا أننا كنا بحاجة لإعداد أنفسنا على نحو أفضل.

ولم نعاود المحاولة إلا عام ١٩٩٥. غير أننا كنا قد أعدنا لهذه الجولة إعداداً جيداً جداً. وكانت قد نشأت ظروف دينية جديدة بين سورية والعالم، بسبب «ظاهرة الصوفانية» التي سآتي على ذكرها في الإجابة على السؤال الخامس، فتحت لنا باباً واسعاً من التعارف والتآخي الدينيين، ما كان لأحد أن يحلم به. وقامت الجولة بمئة وخمسة منشدتين. واستغرقت ثلاثة وعشرين

ضيقة، ولكن في نطاق نخبة متدينة متعلمة ومثقفة. إلا أن أصحابها لم يعمتوا أن تراجعوا عنها، لا سيما بعد إصرار أولادهم على العودة إلى الجوقة. واكتشفوا ما ارتكبوا من خطأ، عندما سمعوا الجوقات في مختلف المناسبات تحيي أمسيات، دينية وفنية ووطنية، راقية، وتقدم فيها للناس هذا النمط الجماعي الجديد من الغناء والموسيقى، وتشحن من يؤديها من أطفال وشبان وشابات، بثقة متحفزة وفرح عارم، الكل في جوع إليه، وخصوصاً بنظرة جديدة إلى ذواتهم وإلى الحياة)

- يقال إن فرقتك جابت أوروبا وأميركا وأستراليا. وقد سمت نموذجاً من التلاحم الوطني في سورية. فمتى كانت الرحلة، وكيف تمت، وما هي آثارها؟

• اسمح لي أولاً بالفاء كلمة «فرقتك» من سؤالك، لأنني لم أحلم يوماً بشيء لي، وإلا لما كنت اخترت الكهنوت منهجاً لحياتي، وترجمة لإيماني وحببي. أن أكون مؤسس «جوقة الفرخ»، فهذا أمر معروف، إلا أن الجوقة عمل جماعي، اشترك في إنشائه الأطفال والشبان والشابات، والأهل والمستمعون والمشجعون والنقاد، والفنانون الكبار من أمثال وديع

أ.ب. الياس زحلاوي: الوحدة الوطنية في شخص

مسيحيين ومسلمين، داخل سورية وخارجها. المساهمة الكبرى جاءت من شاب لبناني، فلسطيني الأصل، دمشقي المولد، وضع في تكتم تام، في تصريح مبلغاً أعدت إليه منه بعد عودتنا، عشرين ألف دولار، وكان قد قدم كل ذلك ضمن شرطين اثنين: الأول أن نخبر الأوروبيين بما يجري في حي الصوفانية، من حدث ديني خارق، يجمع المسيحيين والمسلمين جنباً إلى جنب في صلاة ومحبة، والثاني، أن ترافق المجانية المطلقة جميع حفلاتنا.

ودعني أضيف أن هذه المجانية أتاحت لي في مطلع كل حفل ولقاء، مجالاً من الحرية التامة، بل القاسية، في كلامي بشأن العلاقات بين الشرق والغرب.

وعلى الرغم من جميع هذه السلبيات، نظمت رحلة ثانية في صيف عام ١٩٩٦، إلى فرنسا وبلجيكا، شارك فيها (١٣٦) شاباً وفتاة، دون الجوقة السابقة سناً. فقدمنا خلال خمسة وعشرين يوماً، عشرين حفلاً دينياً وفنياً، لاقت كلها إقبالاً وترحيباً لا يقلان عما لاقتهم الجوقة السابقة. وقد استقبلت هي أيضاً في بعض المدن الفرنسية، في البيوت، في فرح ومحبة. إلا أننا واجهنا في هذه الجولة أيضاً غياب السفارات العربية

يوماً، قدمنا خلالها في فرنسا وهولندا وألمانيا، واحداً وعشرين حفلاً - هذا الرقم لا يصدق! - دينياً وفنياً، بما فيه الحفل في معهد العالم العربي بباريس. وفي كل مكان كنا ننشد بالعربية، فيما الترجمة بيد الحضور. وفي كل مكان دون استثناء، كان الجمهور يصفق وقوفاً. وفي أمكنة كثيرة، استقبلنا في البيوت ضيوفاً، لاسيما في فرنسا وهولندا. وحدهما كانا غائبين: الحضور الرسمي العربي والإعلام العربي. ووحدها إذاعة مونت كارلو استضافتنا ساعة كاملة. بالطبع مثل هذا الغياب المزودج سبب غياباً آخر على الساحة العامة وقّص كثيراً التأثير المتوقع لمثل هذه الجولة. إلا أن أكثر ما أساء إلينا، هو تقاعس المشتركين في الجولة عن متابعة الاتصال مع من استضافوهم في بيوتهم في بساطة ومحبة، وكأنني بالعطالة العربية الموروثة عادت فتغلبت على أهم نتائج هذا الإنجاز. ثمة نقطة هامة، هي تمويل هذه الرحلة المكلفة جداً.

مصادر التمويل ثلاثة فقط:

مساهمة شخصية من كل مشترك بلغت عشرين ألف ليرة سورية لا غير. مساهمة من بعض الأصدقاء العرب، من

الأب الياس زحلاوي: الوحدة الوطنية في شخص

كانت حفلاتنا كلها غير مأجورة. وقد أتاحت لي هذه المجانية مخاطبة جميع من التقيناهم آنذاك في حرية ومحبة.

وكادت أن تقوم في العام نفسه رحلة قوامها مئة طفل، إلى عواصم أوروبا الكبرى: باريس ومدريد وروما وبروكسيل، ضمن برنامج مذهل بغناه وتوعه. قلت: كادت أن تقوم، لأننا لم نجد سوى «اللجنة الشعبية لدعم الانتفاضة» تضع في تصرفنا (١٠٠٠٠٠) دولار في حال قيام الرحلة، في حين أننا لم نجد لدى من طرفنا أبوابهم، من يقدم لنا ما تبقى من نفقات، وهي (٢١٠٠٠٠) دولار لا غير!

أيعقل أن يجهض مثل هذا القدر من المال، مثل هذا القدر من الطموح الديني والفني والقومي، المشروع والضروري؟

- علمت أن وديع الصافي، المطرب اللبناني المشهور، صديقك، وأنه رتل مع فرقته في بعض الحفلات. هل يمكن أن تذكر لنا هذه الواقعة؟

• سؤالك عن وديع الصافي يثير سؤالاً كبيراً: من كان بوسعه أن يأتينا بمثل هذا العملاق المسمى وديع الصافي؟ دعني أقولها بملء فمي: إننا مدينون في جوقه الفرحة للسيدة العذراء، سيدة الصوفانية، التي جمعتنا به في

والإعلام العربي. أما الإعلام الغربي، فلا يفاجئني غياب البتة في كلا الجولتين، لأنه بكلية خاضع للهيمنة الصهيونية.

أما تمويل هذه الرحلة، فكان له مصدران لا غير:

الأول: مساهمة شخصية من كل مشترك بقيمة (٢٥٠٠٠) ل.س

الثاني: الشاب اللبناني إياه، وضمن الشرطين السابقين إياهما!

بعد ذلك، عبثاً حاولنا تنظيم رحلات إلى كندا والولايات المتحدة، حيث كنت أجد حماساً نارياً في حضوري، لا يعتم أن يتلاشى بعد غيابي. ولكم كانت رغبتني شديدة ببناء جسر مع هذين البلدين!

إلا أننا استطعنا أن نسي جسراً آخر مع أبعد قارة هي استراليا، بفضل مساعي أسقف سوري فيها، هو المطران عصام درويش. وقامت الرحلة في شهر نيسان من عام ٢٠٠٤م، بخمسة وخمسين شاباً وفتاة على نفقتهم الخاصة، على أن تكون الإقامة والمواصلات من شأن الأسقف واللجنة المنظمة. وقد دامت الرحلة عشرين يوماً، زرنا خلالها مدينتي سدي وملبورن فقط، وقدمنا حفلات كثيرة، وكما في الجولتين السابقتين،

- لماذا سميت فرقتك «جوقة

الفرح»...؟

• إن اسم «جوقة الفرحة» برنامج قائم بذاته. إنه وجه من وجوه التحدي الذي يشكل عشقي الأكبر في هذه الحياة. فهل من شيء أجمل من أن تعلن الفرحة والرجاء في زمن الياس والانهازم العربيين؟

ودعني أضيف بأن اختيار هذا الاسم جاء نتيجة مشاورات طويلة ومتكررة بين أفراد الجوقة، بما فيهم الأطفال، وأهلهم، والمسؤولون فيها.

- عددت لك حوالي ٢٠ كتاباً، منها

اثنان بالفرنسية، فهل أنت مؤلف؟ وما نوع مؤلفاتك؟ وهل ستصدر بعد كتابك الأخير «أمن أجل فلسطين وحدها»؟ كتباً أخرى؟

• أجل، كتبت. والكلمة بالنسبة إلي رسالة. وإلا فالصمت أولى. وكتبت باللغتين اللتين أتقنهما: العربية والفرنسية. كتبت لأقول شيئاً ما. كتبت لأقول إيماني كعربي وككاهن عربي. أقول إيماني بالله، بالإنسان، بالحياة، بالحق، بالعدل، بالحب، بالحرية، بالكرامة، بضرورة التحدي، بضرورة رفض التردّي.. كتبت لأقول غضبي في وجه الكذب والازدواجية والظلم والسرقة والهروب.. وما

بيتها في آخر يوم من عام ١٩٨٤. جاء ليكرم الأيقونة التي انسكب منها الزيت لسنوات طويلة، ويكرم البيت الذي تحوّل حتى اليوم إلى مزار يأتيه الناس من شتى أرجاء الأرض، للتبرك والصلاة. منذ ذلك اليوم، بدأنا مع وديع الصافي مشاوراً يحسدنا عليه الكثيرون، في مجانية مطلقة، في فرحة، في محبة وفي عطاء دائم. وقد توجّنا هذا المشوار بحفلة استثنائية أقيمت في كنيسة سيده دمشق، مساء ٤/١٢/١٩٨٨، أنشد فيها وديع الصافي ورافقه في الإنشاد مئة شاب وفتاة. وقد أشارت هذه الحفلة عاصفة من الاعتراضات في الكنيسة، إلا أنها أقيمت، وصورها التلفزيون العربي السوري، وأعاد بثها مرات ومرات، وحضرها العديد من المثقفين، من مسلمين ومسيحيين. فكانت بداية لمسيرة طويلة ومتشعبة، قادتنا إلى سورية ولبنان في مناسبات كثيرة، وكان وديع الصافي فيها كلها، هو هو، تالقاً في العشاء، وسعة في الإيمان، واتضاعاً في المحبة. وقد مهد لنا بحضوره الاستثنائي وأحانه المتميزة الجديدة، ولوج القلوب والبيوت العربية، والتطلع إلى بناء الجسور مع العالم غير العربي.



الأب الياس زحلاوي : الوحدة الوطنية في شخص

أتاح لي الله ذلك. فالكلمة هي ذات الإنسان، وما أعظم ما يستودع الله في ذات الإنسان، إذا أحب!

- ليكن سؤالي الأخير عن مولدك ونشأتك ودراستك، وكيف اتجهت إلى الالتحاق بالكنيسة؟ هل هو تصميم منك، أم من الأسرة، أم إلهام رباتي؟

• فلأختصر: مولدي كان في حارة بستان الصليب التي أزيلت في السبعينيات، امتداداً لشارع بغداد في اتجاه سوق الهال الجديد، في حي القصاع. وفي هذا الحي المطل آنذاك على الفوطلة، نشأت طفلاً شديد المراس، يحب الطبيعة واللعب المنظم، ويهوى كرة القدم بجراب من قماش، والغناء، ويهب كتب الدرس من الاهتمام ما يؤمله لأن يكون بين الأوائل. وأتيح لي أن أوصل دراستي الإعدادية والثانوية في لبنان، في دير القديسة حنة، في بلدة رياق، حيث أفضت بحب يسوع والإنسان معاً والمطالعة والسباحة والرياضة. ثم انتقلت إلى القدس مدينة يسوع، حيث عشقته وعشقت فلسطين، وحيث اكتشفت على نحو مفاجئ، منذ ذلك الحين، وخلال سنوات طويلة من الدراسة والمطالعة والتجوال

أوسع الأبواب يطرقها الإنسان، إذ يريد أن يقول حقيقة ما، في حرية، وصدق.. وكتبت مسرحاً، صوّرت عام ١٩٧١م، كاهناً يقاوم في القدس الساكنة في عمقي، وتابعت كتابة المسرح ونجحت، والدليل على ذلك أن إحدى مسرحياتي، «وجبة الأباطرة»، لم يؤذن حتى اليوم بعرضها، وهي من عام ١٩٨٥م وترجمت للمسرح -لأن المسرح من أنجح أدوات التغيير في المجتمع- يوم تعذرت عليّ، لأسباب صحية، متابعة التدريس في المعهد العالي للفنون المسرحية.. وفي مطلع السبعينيات ترجمت للعنف بتكليف من وزارة الثقافة.. وكتبت خصوصاً في الشأن الفلسطيني، وهو هاجسي الأكبر.. ومن أجل فلسطين، كتبت رسائل احتجاج ومطالبة، مفتوحة وشخصية، إلى العديد من المسؤولين في العالم، وعلى رأسهم البابا الراحل يوحنا بولس الثاني، والرئيس شيراك والرؤساء كارتر وريغان وبوش، وبعض المسؤولين في كنائس الغرب. وكتبت بالفرنسية أيضاً كتابين طبعاً في باريس منذ عام ١٩٩١، حول «ظاهرة الصوفانية»، التي أشرت إليها قليلاً في إجابتي على السؤال الرابع.. بالطبع ما زال لدي الكثير أقوله، إن

الأب الياس زحلاوي : الوحدة الوطنية في شخص

أن يضغط علي في هذا الاختيار، بل العكس هو الذي حصل. إلا أن حبي ليسوع والإنسان كان الأقوى، وهذا الحب بعينه هو الذي قادني ويقودني كل يوم وحتى اللحظة، إلى الإنسان، كل إنسان، في حب واحترام وفرح. وإني اليوم، على ما أنا عليه من سن متقدمة، أشعرنني كما لو كنت في أول يوم. فالطريق إلى الله تمتد أبداً، ولا تعرف نهاية. وهي هي الطريق إلى الإنسان!

في جبال القدس وجوارها، اكتشفت المأساة الفلسطينية، وما تشكله من مقياس نهائي لقيام العرب والعروبة، أو زوالهما..

وخلال دراستي في القدس ما بين عامي ١٩٥٢ و١٩٥٩م، أمضيت عام ١٩٥٥-١٩٥٦م الدراسي، في فرنسا، في دراسة نفسية وفي خبرة إنسانية، قررت في أثرهما اختيار الكهنوت سبيل حياة لي في الشرق العربي، كي أكون حراً في خدمتي لله والإنسان معاً، ولذلك شئت كهنوتي متبتلاً. وما كان لأحد



# مناجيات



إعداد: أحمد الحسين

صفحات من النشاط الثقافي

## كتاب الشهر

إعداد: محمد سليمان حسن

مسيرة تحرير الجولان

## آخر الكلام

رئيس التحرير

غزو من نوع جديد



# مناجيات

٣١٤

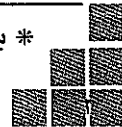
## ■ صفحات من النشاط الثقافي

\* إعداد: أحمد الحسين

### • عمارة المساجد العثمانية:

منحت منظمة العواصم والمدن الإسلامية في دورتها السابعة للعام ٢٠٠٧  
للتأليف والتوثيق والترجمة الجائزة الأولى في مجال العمارة لكتاب عمارة المساجد  
العثمانية الفائزة بجائزة الشيخ زايد للكتاب في فرع المؤلف للشباب المهندس السوري  
محمود زين العابدين الذي تم ترشيحه من قبل رئاسة مجلس مدينة حلب.

\* باحث وكاتب في التراث العربي (سورية).



صفحات من النشاط الثقافي

أعماله منتقلاً لمرحلة تدهور العمارة العثمانية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر.

أما في الفصل الثالث فقد درس المؤلف العمارة العثمانية في سورية من خلال خمسة نماذج هي: المدرسة الخسروية وجامع العادلية وجامع البهرمية والتكية السليمانية والمدرسة العثمانية إضافة إلى دراسة مميزات العمارة العثمانية في سورية، ويبحث في الفصل الرابع والأخير التأثير العثماني على العمارة العربية الإسلامية في سورية خلال القرن السادس عشر الميلادي حيث درس المساجد في سورية قبل التأثير العثماني وبعده مع مراجعة مراحل تطور المساجد العثمانية في تركيا بعناصرها الرئيسية والتفصيلية والمعمارية.

ويحتوي الكتاب على عدد كبير من الصور الملونة التي قام بتصويرها المؤلف في تركيا وسورية خلال دراسته الميدانية إضافة إلى المساقط الأفقية والمقاطع والواجهات للمساجد العثمانية.

هذا وتعد منظمة العواصم والمدن الإسلامية منظمة دولية غير حكومية وغير ربحية أنشئت عام ١٩٨٠ كمنظمة منتمية

جاء ذلك في حفل افتتاح المؤتمر العام الحادي عشر للمنظمة في العاصمة التركية أنقرة حيث قام خلاله أمين عام منظمة العواصم والمدن الإسلامية المهندس عمر عبد الله قاضي ورئيس بلدية أنقرة الكبرى بتقديم الجائزة ودرعها بحضور رؤساء بلديات عواصم ومدن إسلامية أعضاء في المنظمة.

وقد أكد المهندس محمود زين العابدين أن فوز كتابه بجائزة الشيخ زايد للكتاب وهي جائزة عالمية شارك فيها كتاب من ٢٥ دولة عربية وأجنبية قد سلط الضوء على كتابه هذا ووضعه تحت المجهر أمام الكثير من المنظمات والجمعيات التي تعنى بشؤون الهندسة المعمارية والفن المعماري.

ويتناول الكتاب فن عمارة المساجد العثمانية ويتألف من أربعة فصول، درس المؤلف في الفصل الأول أقسام المسجد مع عناصره المعمارية التي ظهرت وتطورت ضمن عدة حضارات إسلامية، واستعرض في الفصل الثاني تاريخ المساجد العثمانية في تركيا وما رافقه من مراحل تطور في أشكال هذه المساجد مع الحديث عن المعماري سنان وعن أهم

الحضري والبيئة والخدمات والتنظيم والتشريعات البلدية وذلك بهدف تشجيع البلديات والإدارات المحلية والأفراد على المساهمة الفعالة في تحقيق التنمية الحضرية المتواصلة والمحافظة على تراث وهوية المدينة الإسلامي وتوزع تلك الجوائز خلال الحفل الافتتاحي للمؤتمرات العامة للمنظمة<sup>(1)</sup>.

#### • جائزة دولة قطرية لأدب الأطفال،

أعلن المجلس الأعلى لشؤون الأسرة بدولة قطر عن تنظيم جائزة دولة لأدب الأطفال مساهمة منه في الارتقاء بثقافة الطفل العربي، وبناء جيل يعي هويته العربية والإسلامية، وموروثه الثقافي وقيمه المجتمعية، وجاء في خبر الإعلان عن الجائزة أنها تهدف إلى: تشجيع الكتاب المبدعين، القطريين والعرب، على إنتاج أعمال رفيعة المستوى في مجال أدب الطفل وفنونه، وتعميق القيم الإنسانية والخبرة الحياتية لدى الأطفال، وإثراء المكتبة العربية في مجال ثقافة الطفولة، وخلق الوعي الأدبي لدى الطفل.

وقد وضع المجلس الأعلى لشؤون الأسرة شروطاً للترشيح لنيل هذه الجائزة من بينها: أن العدد ٥٢٩ تشرين الأول ٢٠٠٧

لمنظمة المؤتمر الإسلامي تقبل في عضويتها العواصم في الأقطار الإسلامية والمدن في العالم أجمع ومقرها مكة المكرمة، وليس للمنظمة أي نشاط أو ارتباط سياسي، وتتركز أنشطتها في تحقيق أهدافها التي تقع ضمن إطار التنمية المتواصلة للمستوطنات البشرية وتضم في عضويتها ١٤١ عاصمة ومدينة كأعضاء عاملين من ٥٤ دولة عضو في منظمة المؤتمر الإسلامي من أربع قارات هي آسيا وأفريقيا وأوروبا وأمريكا الجنوبية.

كما تضم في عضويتها ثمانية مدن أعضاء مراقبين من ست دول ليست أعضاء في منظمة المؤتمر الإسلامي وأربعة عشرة عضواً مشاركاً من الوزارات والهيئات والجامعات ومراكز البحوث من الأقطار الإسلامية ذات الصلة بأنشطة وأهداف المنظمة وتعتمد المنظمة استخدام اللغات العربية والإنجليزية والفرنسية في أعمالها.

وتخصص المنظمة جوائز دورية كل ثلاث سنوات للأعمال المتميزة في مجالات التأليف والتحقيق والترجمة والبحث العلمي والمشروعات في مجالات العمارة والتخطيط،

صفحات من النشاط الثقافي

من بينها: أن يكون النتاج باللغة العربية، وأن يتميز بالأصالة، ولم يسبق له نيل أي جائزة محلية أو عربية أو عالمية، وأن يكون مبتكراً ويضيف الجديد لأدب الطفل وفنونه، وأن يتلاءم مع القيم العربية والإسلامية في المجتمعات العربية، ولم يسبق تقديمه كرسالة أو بحث لنيل درجة علمية، ولم يسبق نشره.

ما يجدر ذكره أن قبول الترشيحات والأعمال المشاركة في الدورة الأولى لهذه الجائزة بدأ يوم الأحد الموافق ١٦ سبتمبر/أيلول ٢٠٠٧، وآخر موعد لتلقي الترشيحات يوم الأحد الموافق ١٦ ديسمبر/كانون الأول ٢٠٠٧ على عنوان المجلس الأعلى لشؤون الأسرة بدولة قطر ص.ب: ٢٢٢٥٧ (٣).

• ملتقى المرأة والكتابة:

احتضنت مدينة أسفي بجنوب الدار البيضاء، الدورة السابعة للملتقى المرأة والكتابة، الذي نظمه اتحاد كتاب المغرب حول موضوع «الكتابة النسائية - الاختلاف وسؤال المعنى». وقد شمل الملتقى أربع جلسات للنقاش، بمشاركة أدباء وأديبات وتقاد وشعراء، من بينهم عبد الفتاح الحجمري وسعيد يقطين

يكون المرشح من الكتاب أو الأدباء القطريين والعرب المعنيين بأدب الطفل وفنونه، كما يمكن للجهات العلمية والثقافية ترشيح أسماء لنيل الجائزة، ويجوز للكتاب والأدباء والمبدعين ترشيح أنفسهم من خلال اللجنة مباشرة، على أن يرفق بطلب الترشيح ستة نسخ من العمل المقدم لنيل الجائزة، مع مسرد للسيرة الذاتية للمرشح مشتملاً إسهاماته وكتابات الأدبية أو الفنية أو الثقافية.

وحدد المجلس الأعلى لشؤون الأسرة ثماني مجالات للجائزة بصفة عامة، واختار منها أربعة لجائزة هذا العام، وهذه المجالات الثمانية هي: القصة والرواية، الشعر، التمثيل والمسرح، أغاني الأطفال، الدراسات الأدبية، موسيقى أغاني الطفل، رسوم كتب الأطفال، ألعاب الأطفال المبتكرة بما فيه الوسائل الإلكترونية، أما ما وقع عليه الاختيار لجائزة ٢٠٠٨ من هذه المجالات، فهي أربعة منها: القصة والرواية، أغاني الأطفال، الدراسات الأدبية في مجال الطفولة، رسوم كتب الأطفال.

وقد وضعت لجنة الجائزة، مجموعة من الشروط التي تتعلق بالنتاج المقدم لنيل الجائزة

الجلسة الثانية فقد قدمت خلالها تقديم شهادات في حق المحفّض بها بمشاركة الناقد عبد الرحيم العلام والفنانين مني فتو ومحمد مجد ومحمد خبي وشفيق بورقية<sup>(٣)</sup>.

#### • تدشين متحف أرض اللبان،

افتتح مؤخراً في موقع البليد الأثري في صلالة متحف أرض اللبان الذي يلقي افتتاحه الضوء على تاريخ هذه الأرض التي كانت موطن شجرة اللبان وإحياء تاريخ سلطنة عُمان منذ العصور القديمة حتى المعاصرة.

ويحتوي متحف أرض اللبان، شواهد على معالم وحضارة وتاريخ عُمان في مختلف العصور مع مختلف حضارات العالم بحكم العلاقات التجارية مع الموقع الجغرافي، ويشمل قاعتين، الأولى مخصصة للتاريخ وتحتوي شواهد حضارية للتراث الثقافي العُماني عبر العصور، والثانية لنماذج مصغرة للسفن العُمانية وموجزاً لعلاقة العُمانيين بالبحر.

وأقيم المتحف في منطقة البليد الأثرية التي تقع على الشريط الساحلي لمدينة صلالة ١٠٠٠ كلم جنوب مسقط، وشارك في تصميمه الذي يقع في المتزه الأثري فريق من الخبراء

ونورا أمين وربيعة ربحان ومصطفى النحال وفوزية العلوي وغادة نبيل وحفيظة قارة ببيان وحسن مخايف وفاطمة بنشعلال ونادية الكوكباني وحسن رياض وسعاد مسكين وحليمة حمدان وامباركة منت البراء والعالية ماء العينين.

كما أفرد الملتقى مساحة للشعر من خلال أمسية شعرية نسق فقراتها الشاعر عبد الحق ميفراني، بمشاركة الشعراء والشعراء وداد بنموسي وفوزية العلوي ومحمد حجي محمد ونبيلة زباري وإكرام عبدي ونجيب مبارك ونهاد بنعكيدة وفاطمة الزهراء بنيس وفاطمة بنشعلال وصباح الدبي وأحمد مسيح.

وجرى في الملتقى تكريم المخرجة السينمائية فريدة بورقية، مع عرض لشريطها التلفزيوني الحي الخلفي، وذلك وفاء منه لعطاءات واحدة من الأسماء النسوية التي طبعت المشهد السينمائي والتلفزيوني الوطني بأعمال مميزة ويعقد جلستين، تخصصت الأولى لتقديم قراءات في تجربتها السينمائية والتلفزيونية بمشاركة أحمد مسيح ومحمد أعراب وحسن بحرأوي وبشير القمري وخالد الخضري، أما



الدخول إلى المنتزه ومنه إلى داخل المتحف الذي صمم بطريقة سهلة وسلسلة ليتماشى مع طبيعة المنطقة والمواصفات الدولية لإقامة المتاحف في المواقع الأثرية.

ويتوقع القيمين على الموقع بأن يزيد المتحف عدد زوار الموقع بشكل كبير علماً أن عدد الزوار لم يكن يتجاوز ألفي زائر شهرياً، ويمكن للزوار والسياح الآن التجول في الموقع عبر عربات صغيرة في الموقع حيث يمكن مشاهدة أعمدة آثار الجامع الكبير الذي يضم ١٤٤ عموداً تشكل ثلاثة عشر صفاً من الأعمدة موازية لدار القبلة معظمها مثمثة الأضلاع إضافة إلى مساجد صغيرة ومقر الحاكم وسوق المدينة ومساكن السكان. كما تم تصميم قوارب خشبية صغيرة يدوية تتطابق مع القوارب التاريخية للبلد لنقل السياح في جولة عبر الخور الذي يحيط بالموقع والذي كان سابقاً يستخدم لنقل البضائع والأغراض من السفن الراسية في البحر إلى المدينة أو كمرسى طبيعي للسفن الصغيرة<sup>(٤)</sup>.

• العين ضمن قائمة التراث العالمي :

تسمى مدينة العين في دولة الإمارات

والأكاديميين الفرنسيين واللبنانيين واستمر العمل فيه حوالي سنتين، وقد ساهمت جامعة أخن الألمانية وجامعة ميسوري الأميركية وجامعة بيزا الإيطالية في تقديم الاستشارات العلمية للمتحف والمنتزه الأثري السياحي.

وكانت اليونيسكو قد اختارت موقع البليد الذي يعتبره خبراء الآثار بقايا المدينة الإسلامية الأثرية الأكثر أهمية على ساحل بحر العرب، لكونه جزءاً من الموطن التاريخي لشجرة اللبان التي اشتهرت بها سلطنة عُمان والتي كانت أهم صادراتها إلى الخارج في العصور القديمة.

وقال عبد العزيز بن محمد الرواس مستشار السلطان قابوس للشؤون الثقافية «إن وضع هذا الموقع على قائمة التراث العالمي شكل قيمة مضافة لكتوز عُمان الأثرية في منظومة التراث الثقافي والطبيعي التابعة لليونيسكو استناداً إلى حيثيات علمية ومعايير عالمية، وأوضح وزير التراث والثقافة العُماني هيثم بن طارق آل سعيد وزير التراث والثقافة، أن منتزه البليد الأثري سيكون أكثر حيوية بافتتاح هذا المتحف الذي سيقدم نبذة للسياح عن تاريخ الموقع وتاريخ عُمان، حيث يمكن للسياح الآن

خطة لإعادة تأهيل تلك الشواهد التاريخية، موضحاً أن تلك الاستراتيجية تتضمن عدة محاور، منها ترميم المباني التاريخية بمدينة العين، من خلال البدء بعملية توثيق لحالتها، وتدوين للمعلومات التي يشملها بما في ذلك النمط الهندسي والقيمة الأثرية وفهم عملية استخدام المبني على مر العصور.

وقد أكدت عملية المسح الميداني لـ (أبو ظبي) والعين أن نحو ٣٠٪ من المباني الأثرية والتاريخية بهما تعاني من حالة سيئة، ما جعل لها الأولوية في عملية الترميم، التي من المتوقع الانتهاء منها عام ٢٠١١، ومن بين تلك المباني قلعة الجاهلي، والمسجد المتاخم لها، وقلعة المويجعي، والواجدي، وبيت بن حمودة بواحة القطارة، ومبان أخرى بواحة المعترض.

كما أكد المصري أن الاستراتيجية تتضمن كذلك جانباً تعليمياً، يقوم على تخصيص جزء من المناهج الدراسية سواء في المدارس أو الجامعات لتعليم التراث الثقافي وكيفية الحفاظ عليه، متوقفاً الانتهاء من إدخال تلك التعديلات على المناهج خلال خمس سنوات<sup>(٥)</sup>.

العربية المتحدة إلى إدراج اسمها في قائمة التراث العالمي من خلال خطة استراتيجية بالتعاون مع منظمة اليونسكو تتضمن العديد من المشاريع الثقافية على رأسها إعادة ترميم واستخدام المباني الأثرية والتاريخية.

وتحتوي مدينة العين على عدد كبير من المباني التاريخية يصل عددها إلى نحو ٥٠ مبنى تتراوح بين الطينية والحجرية، سواء التي تعود إلى العصر القديم الممتد حتى العصر الحديدي، أو تلك التي تنتمي إلى فترة ما قبل حركة العمران.

وعن تلك الاستراتيجية قال مدير التخطيط الاستراتيجي لهيئة (أبو ظبي) للثقافة والتراث سامي المصري إن ملامحها، التي اكتملت عام ٢٠٠٥ تقوم على التعاطي مع التراث الثقافي لـ (أبو ظبي) بشقيه المادي والمعنوي، بما يكفل التفاعل المجتمعي مع تلك الموارد الثقافية، مشيراً إلى أن البنية التحتية للمباني الطينية والأثرية بالإمارات ظلت تعاني من قصور، مما أثر على حالة تلك المباني الهامة، ودفع بالتعاون مع منظمة اليونسكو وخبراء دوليين لوضع

• ملتقى إسلامي حول العولمة،

عقدت المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة «إيسيسكو» الملتقى الثقافي التربوي الإسلامي لأميركا اللاتينية ودول البحر الكاريبي بسان باولو في البرازيل تحت شعار «العولمة وانعكاساتها على قضايا التربية والتعليم والثقافة».

وأكد الدكتور عبد العزيز بن عثمان التويجري، المدير العام للمنظمة في كلمة خلال افتتاح الملتقى أهمية الدور الذي تقوم به الجاليات والأقليات المسلمة في الغرب عموماً، وفي أميركا اللاتينية خصوصاً، في تعزيز العلاقات الثقافية والاقتصادية بين العالم الإسلامي وبين بلدان هذه القارة.

وقال: إن الإيسيسكو أعدت استراتيجية العمل الثقافي الإسلامي في الغرب، لتنسيق عمل المراكز الثقافية والجمعيات الإسلامية في الغرب كما ذكر بأن المنظمة عقدت ستة اجتماعات لمسؤولي هذه المراكز والجمعيات في أميركا اللاتينية، قدمت خلالها عدة وثائق حول التنوع الثقافي، كما دعيت إلى تعزيز الحوار بين الثقافات والحضارات والأديان من

خلال مبادرات ملموسة ومستدامة، ومعالجة الصور النمطية عن الآخر في وسائل الإعلام والمقررات المدرسية، وحول التنوع الثقافي، وغير ذلك من مواضيع الساعة، يذكر أن الملتقى ناقش على مدى أربعة أيام، عدة محاور منها: العولمة وانعكاساتها على قضايا التربية والتعليم، العولمة وانعكاساتها على قضايا الثقافة<sup>(١)</sup>.

• اكتشاف أكبر كهف في الوطن العربي،

أعلنت هيئة المساحة الجيولوجية السعودية اكتشاف أكبر كهف في الوطن العربي في حرة خيبر شمال المدينة المنورة، ويبلغ طوله ١٥٠٠ متر، ويحتوي بداخله على موجودات أثرية من جماجم بشرية وعظام لحيوانات مفترسة وكتابات يعود تاريخها لآلاف السنين، ومن بين العظام التي تم العثور عليها أجزاء لحيوان الوحش البقري الذي انقرض منذ ثمانية آلاف سنة، كما عثر فريق الهيئة على آثار كتابات على جدران الكهف يعود تاريخها إلى آلاف السنين، فضلاً عن حيوانات مفترسة محتلمة طبيعياً نتيجة وجودها داخل الأجواء الطبيعية في الكهف، ومن بين الآثار الموجودة داخل الكهف

من جانبه أوضح رئيس مشروع الكهوف بهيئة المساحة الجيولوجية محمود الشنطي أنه نظراً لما تتمتع به الكهوف من اختلاف أشكالها وتكويناتها الجمالية في أنحاء متفرقة من المملكة، فإنه يمكن استغلالها كمناطق سياحية مميزة نظراً لوجودها بمناطق برية جذابة، مؤكداً أن الهيئة ستعمل على إعداد مشروع متكامل يتعلق بسياحة الصحراء يتضمن سياحة الكهوف وجميع المناطق الصحراوية ذات القيم الجمالية أو العلمية<sup>(٧)</sup>.

#### • العثور على أضخم التحصينات

##### العسكرية؛

تمكنت بعثة المجلس الأعلى للآثار التي تعمل بمنطقة آثار حبوة شرق قناة السويس من اكتشاف أضخم التحصينات العسكرية المصرية على طريق حورس الحربي القديم بين مصر وفلسطين بشمال سيناء، وقال رئيس بعثة المجلس الأعلى للآثار أن الكشف الأثري يمثل بانوراما واضحة لتاريخ مصر العسكري وخريطة فريدة لحدود مصر الشرقية من القنطرة شرق حتى رفح المصرية بشمال سيناء.

وأضاف أن هذا الكشف عبارة عن بقايا

البالغ أقصى ارتفاع فيه ١٢ متراً وعرضه ٤٥ متراً، وأوان منزلية مصنعة من الحجارة.

وأوضح رئيس هيئة المساحة الجيولوجية السعودية الدكتور زهير نواب أن عينات من الآثار التي تم اكتشافها داخل هذا الكهف تم إرسالها إلى معامل متخصصة في بولندا لتحليلها وتحديد أعمارها وأنواعها ومن ثم تسجيلها، مؤكداً أن اكتشاف هذا الكهف يأتي ضمن مشروع استكشاف الكهوف والذي نفذته الهيئة منذ عام ٢٠٠٠، والذي يهدف إلى تحديد الأخطار التي قد تشكلها الكهوف على التوسع العمراني والحضاري لمختلف مناطق ومدن المملكة والمشاريع الحيوية التي تقوم فيها، والاستفادة من هذه الكهوف في التعرف على التاريخ الجيولوجي للجزيرة العربية والتاريخ الطبيعي الذي تزامن مع تكوينها، وكذلك وضع التصورات الخاصة للاستفادة من هذه الكهوف في مجالات وطنية متنوعة مثل استخدامها كمخازن طبيعية استراتيجية أو كمناطق جذب سياحي تقوم على أساسها عملية تطوير للمناطق النائية من حولها.

• مئة كتاب حول تاريخ الجزائر:

اعتبر جمال يحيىاوي أن مشروع نشر مئة كتاب حول تاريخ الجزائر عبر مختلف مراحلها، والذي يتوافق مع الذكرى الخامسة والأربعين لعيد الاستقلال والشباب، يستجيب لنظرة جديدة ولتصور مغاير للتاريخ يقوم أساساً على إبراز الإسهامات الوطنية في كتابة التاريخ سواء تعلق الأمر بالبحث الأكاديمي أو بكتابة مذكرات الفاعلين التاريخيين.

ويهدف هذا المشروع الذي ساهمت فيه الوزارة المنتدبة للبحث العلمي، إلى الابتعاد عن المدرسة الاستعمارية للتاريخ في ظروف طغى عليها قانون تمجيد الاستعمار، وبالتالي إعطاء الأولوية للنظرة الوطنية لكتابة التاريخ وتشجيع الفاعلين التاريخيين على كتابة مذكراتهم كخطوة أولى نحو تعميق كتابة التاريخ وجمع المادة التي يعتمد عليها الباحثون.

وأوضح يحيىاوي أن الكتب المنشورة ضمن هذه العملية ستوزع مجاناً على الجامعات والمؤسسات الثقافية، مضيفاً أن المركز يحتوي على خلية بحث متكونة من أساتذة جامعيين أكفاء على رأسهم الدكتور أبو القاسم سعد

قلعة عسكرية ضخمة ذات أسوار مبنية من الطوب اللبن وتبلغ مساحتها ٥٠٠ متر طولاً و٢٥٠ متر عرضاً فيما تبلغ سمك الجدران ١٢ متراً بارتفاع مترين، مشيراً إلى أن القلعة المكتشفة مدعمة بعدد من الأبراج الدفاعية المستطيلة التي يبلغ عددها حوالي ٢٤ برجاً يصل عرض البرج ٢٠ متراً وسمكه أربعة أمتار، موضحاً أن الحصن العسكري المكتشف هو الواجهة الشرقية لمدينة ثارو المصرية القديمة التي كانت تعتبر نقطة انطلاق الجيوش المصرية.

وأوضح أن القطع الأثرية التي تم اكتشافها داخل القلعة تؤكد أن القلعة ترجع إلى عصر الملك تحتمس الثالث وأدخل عليها توسعات في عصر الملك رمسيس الثاني، مشيراً إلى أنه بهذا الاكتشاف تكتمل معالم مدينة ثارو من الناحية الشرقية والغربية للنيل طبقاً لما جاء على النقش الشهير برحلة الملك سيتي الأول على جدران معابد الكرنك، وأضاف أن الكشف الأثري يؤكد أن مدينة ثارو هي التي تم منها حصار أفاريس عاصمة الهكسوس وقت حرب التحرير التي قادها الملك أحمس<sup>(٨)</sup>.

وقد ضم المعرض تحفاً وآثاراً وأدوات طبية وعلمية تاريخية صنعها علماء ومبدعون مسلمون جلبت من متاحف عالمية هامة مثل متحف «اللوافر» بباريس ومتحف «موزيوم أوف أرت» (المتحف الفني) بنيويورك اللذين احتضنا قبل شهر نفس البادرة للتعريف بالتأثير الإسلامي على الثقافة الغربية.

كما ضم المعرض لوحات فنية وآثاراً غربية تدل على تأثر الإيطاليين خصوصاً سكان مدينة البندقية بالثقافة الإسلامية، وستنظم على هامش المعرض الذي يستمر أربعة أشهر عدة لقاءات وندوات لتعريف الرأي العام الإيطالي والغربي كيف أن الإسلام استطاع أن يترك بصماته داخل أوروبا لتستفيد منه الثقافة والحضارة الغربيةتان في مجالات عدة كانت السبب في التقدم والرفي الذي وصلنا إليه اليوم.

ووفق ما ذكره المسؤولون الإيطاليون عن المعرض فإن هذا الأخير يشهد إقبالاً واسعاً من الإيطاليين والسياح الأجانب المتعطشين لمعرفة المزيد عن الحضارة والتاريخ الإسلامي<sup>(١٠)</sup>.

الله الذي سيصدر خلال الأيام القليلة القادمة كتاباً جديداً حول تاريخ الثورة الثقافي.

ومن بين أهم الإنجازات التي حققتها المركز جمع ونشر مجلة البصائر التي كانت تصدر عن جمعية العلماء المسلمين بين ١٩٥٣ و١٩٥٦، بالإضافة إلى مجلة الشهاب ومجمل أعمال الكاتب والمجاهد أحمد الطيب معاش، كما قام المركز بترجمة عدد من مؤلفات المؤرخين الفرنسيين الذين قدموا كتابة موضوعية لتاريخ الجزائر منهم أوليفيه لوكور غرانميرزون استعمار - إبادة وكتاب الاستعمار والقانون والتاريخ، كما ترجم المركز إلى العربية ونشر مؤلفات فاعلين تاريخيين ساهموا في حرب التحرير وأعد معجماً خاصاً بالمؤلفات التاريخية الجزائرية أنجزه الكاتب الصحفي عاشور شرقي<sup>(٩)</sup>.

#### • الحضارة العربية في البندقية:

أقيم بمدينة البندقية الإيطالية معرض نادر من نوعه يتحدث من خلال آثار إسلامية وغربية عن تأثير الدين الإسلامي في الثقافة الإيطالية والغربية بصفة عامة، تحت عنوان «البندقية والإسلام».

• ضد الجزائريين المطالبين بالاستقلال. وقد شاركت في المهرجان ثلاثة أفلام عربية هي التونسيان «عرس الذئب» لجيلالي السعدي و«آخر فيلم» لنسوري بوزيد واللبناني فلانفل لميشيل كمون، كما عرض المهرجان فيلمي «باب الحديد» الذي أخرجه المصري يوسف شاهين عام ١٩٥٨ و«لورانس العرب» الذي أخرجه عام ١٩٦٢ البريطاني ديفيد لين وقام ببطولته بيتر أوتول وعمر الشريف وأنتوني كوين، كما قدمت في المهرجان مشاركات من الهند والصين وكوريا وإيران.

ومن الأفلام الحديثة عرض المهرجان فيلم «عمارة يعقوبيان» للمصري مروان حامد و«حكايات بحرينية» للبحريني بسام الزواوي و«بلديون» للجزائري رشيد بوشارب و«يا له من عالم رائع» للمغربي فوزي بن سعدي و«ظلال الصمت» للسعودي عبد الله المحيسن وهو فيلم ينظر له باعتباره أول فيلم روائي طويل لمخرج سعودي.

وفي قسم أفلام تقاطع الثقافات عرض الفيلم الروائي الجزائري الطويل «ظلال الليل» لناصر بختي والفيلم الروائي القصير «على

• نافذة آسيوية على السينما العربية، بعد سنوات من عرض أفلام عربية ضمن قسم خاص بمهرجان «أوشيان سيني فان» بنيودلهي فقد أصبح المهرجان ابتداء من دورته التاسعة الحالية نافذة آسيوية حقيقية على السينما العربية التي تتمتع بحضور كبير في أقسامه المختلفة، حيث تغير اسم المهرجان فأصبح عنوانه «مهرجان أوشيان سيني فان للسينما الآسيوية والعربية» لتصبح الأفلام العربية طرفاً أساسياً فيه.

وشارك الناقد العراقي انتشال التميمي في هذا المهرجان منذ سنوات، حيث أسس في المهرجان قسماً عنوانه «أرابيسك» كان يضم بانوراما للأفلام العربية، وقال التميمي: إن المهرجان الذي كان مخصصاً للسينما الآسيوية أصبح ابتداء من هذا العام يشمل السينما الآسيوية والعربية وروعي في هذه الدورة أن تكون تعريفاً بالسينما العربية وأفلام كان العالم العربي موضوعاً لها حيث عرض فيلم «معركة الجزائر» الذي أخرجه عام ١٩٦٦ الإيطالي جيللو بونتيكورفو (١٩١٩-٢٠٠٦) ويتناول الممارسات الوحشية للجيش الفرنسي

العربية هو تقاؤل الشباب منهم بنيل وظيفة في ظل التبادلات التجارية المتزايدة بين الصين والدول العربية في الأعوام الأخيرة، حيث نقلت عن الجامعي الدارس للغة العربية تيان هاو دونغ قوله: إن دراسة اللغة العربية «جذابة» مشيراً إلى أنه سيحصل على عمل ترجمة بسهولة بعد التخرج من الجامعة<sup>(١٢)</sup>.

#### • اكتشاف كنز يعود إلى الفايكنج في

#### بريطانيا،

اكتشف رجل وابنه أثناء بحثهما عن المعادن في يوركشاير البريطانية، أهم كنز من الآثار التي تعود إلى الفايكنج، لم يعثر على مثل لها منذ أكثر من ١٥٠ عاماً، وقد اكتشف دايفد واندررو ويلان وعاء تخزين يرجع تاريخه إلى القرن التاسع وحافظا عليه إلى أن نقل إلى المتحف البريطاني لفحصه من قبل علماء الآثار.

وأكد جيوف فيل المحقق في صحة الآثار: «أنه سعيد باكتشاف الكنز وفخوره بالإرث العائد إلى الفايكنج في يوركشاير»، واحتوى الوعاء المعدني على ٦١٧ عملة فضية وعلى ٦٥ غرضاً آخر، من ضمنها سواراً ذهبياً وإناء

فين» للمصري كريم فانوس، إضافة إلى قسم أفلام الحرب حيث عرضت عدة أفلام منها: الهندي «٢ يونيو ١٨٩٧» و«أطفال الحرب» للفلسطينية- اللبنانية مي مصري<sup>(١١)</sup>.

#### • إقبال على العربية في الصين،

ذكرت مصادر صحفية أن اللغة العربية تحظى بإقبال كبير على دراستها بين الشباب في منطقة «نينغشيا» الصينية ذات الحكم الذاتي، وهو ما جعل هذه المنطقة أكبر مصدر للمتخصصين في اللغة العربية بالصين.

وأضافت المصادر أن كثيراً من أهالي «نينغشيا» يملكون عاطفة جياشة حيال اللغة العربية حيث ذكر المعلم في قسم اللغة العربية بجامعة «نينغشيا» باي نان، أن لدى عدد كبير من الطلبة محبة عميقة للغة العربية بسبب تأثيرات آبائهم وأجدادهم منذ الطفولة، لذا فهم يجتهدون في الدراسة، موضحاً أن «نينغشيا» تعد أكبر منطقة صينية مأهولة بالمسلمين إذ يتجاوز عددهم مليوني شخص وهو ما يمثل حوالي ثلث عدد سكان المنطقة.

وقد أوردت هذه المصادر أن من بين الأسباب التي تحث أهالي نينغشيا على تعلم



ويعد الطاهر بن جلون مؤلف «ليلة القدر» و«العنصرية كما شرحتها لابنتي»، من بين أكثر الكتاب الفرانكفونيين الذين ترجمت أعمالهم عبر العالم، حيث ترجمت روايته «طفل الرمال» الصادرة سنة ١٩٨٥، و«ليلة القدر» الصادرة عام ١٩٨٧، إلى ٤٣ لغة من بينها الإنجليزية والإسبانية والألمانية والليتوانية والفيتنامية والصينية، فيما تمت ترجمة مؤلفه «العنصرية كما شرحتها لابنتي»، والذي حقق مبيعات مهمة في كل من فرنسا وإيطاليا وألمانيا، إلى ٣٣ لغة منها ثلاث لغات رئيسية في جنوب إفريقيا.

يذكر أن الطاهر بن جلون حاز العديد من الجوائز الأدبية، ومن أبرزها جائزة «الإمباك» بدبلن بجمهورية أيرلندا عام ٢٠٠٤، وقد عرف نفسه بالقول: «أنا كاتب فرنسي من نوع خاص، رجل فرنسي لغته الأم العربية، لغة تعبر عن مشاعر وأحاسيس جياشة لدي، وأنا مغربي متحرر من أزمة الهوية، أنا من يتغذى من مخيلة المغرب- البلد الذي لن أنساه أبداً. يشار إلى أن الطاهر بن جلون ولد في مدينة فاس بوسط المغرب في ديسمبر ١٩٤٤، لينتقل بعد ذلك برفقة أسرته إلى مدينة طنجة بشمال

مطلياً بالفضة صنعا في القسم الأول من القرن الـ ٩ في فرنسا الحالية، وأغراض أحضرت من أماكن عدة، كأفغانستان وأيرلندا وروسيا واسكندنافيا وغيرها.

ويبدو أن الكنز كان ملكاً للكنيسة وسرقه الفايكنج أو أعطى إليهم كضريبة، وقال ناطق باسم المتحف البريطاني أن العملات المعدنية تتضمن عدة قطع نادرة وغير معروفة من قبل، تقدم معلومات جديدة عن تاريخ بريطانيا في بداية القرن العاشر، وإن حجم ونوعية الكنز قيمة للغاية ويعتبر أهم اكتشاف أثري في بريطانيا منذ ١٥٠ عاماً<sup>(١٣)</sup>.

• ساركوزي يمنح بن جلون وسام جوقة

الشرق؛

منح الرئيس الفرنسي نيكولا ساركوزي الكاتب المغربي الطاهر بن جلون، الحائز على جائزة الغونكور عن روايته «ليلة القدر» سنة ١٩٨٧، وسام جوقة الشرف من درجة ضابط، وكان الكاتب المغربي قد حصل عام ١٩٨٨ على وسام جوقة الشرف من درجة فارس من قبل الرئيس الفرنسي الأسبق الراحل فرانسوا ميتران.

أو خمسة معتقلين من السجن لكن الآخرين ما زالوا معتقلين في السجن الذي أنشئ في القاعدة الأمريكية البحرية في كوبا في الأشهر التي تلت اعتداءات الحادي عشر من أيلول ٢٠٠١ ومعظم هؤلاء معتقلون منذ أكثر من خمسة أعوام من دون اتهام أو محاكمة.

يذكر أن هذه المجموعة الشعرية ولدت بفضل محام يدعى مارك فالكوف. وكتبت جميع القصائد باللغة العربية وقام بترجمتها مترجمون معتمدون في وزارة الدفاع الأمريكية بعد أن رفعت السرية عن هذه النصوص، وجاءت فكرة نشر هذه القصائد عندما بدأ فالكوف الذي يدافع عن معتقلين يمينيين، بتسلم قصائد من موكله وما لبث أن علم أن محامين آخرين يتلقون أيضاً قصائد من موكلهم.

واعتبرت وزارة الدفاع أن كل النصوص التي خرجت من قاعدة غوانتانامو معلومات تشكل تهديداً محتملاً للأمن وقامت أجهزة الوزارة بدراستها واختارت النصوص التي يمكن نشرها وتلك التي يجب أن تبقى سرية<sup>(١٥)</sup>.

أقصى البلاد عام ١٩٥٥، درس الفلسفة في الرياض ثم بدأ يدرسها إلى غاية ١٩٧١ ثم غادر المغرب إلى فرنسا حيث حصل على شهادة عليا في علم النفس وبدأت مسيرته في الكتابة بعد فترة قصيرة من وصوله إلى باريس حيث عمل كاتباً مستقلاً لصحيفة لوموند وبدأ ينشر الشعر والرواية<sup>(١٤)</sup>.

#### • معتقلو غوانتانامو يروون معاناتهم

شعراً:

في ديوانهم الشعري الذي صدر مؤخراً في الولايات المتحدة، يروي معتقلون في غوانتانامو معاناتهم في هذا المعتقل من خلال مجموعة قصائد قاموا بتسليمها إلى محاميين وكتبوها في بعض الأحيان بمعجون الأسنان أو حضروها على أطباق فناجين بلاستيكية، وقد جمعت هذه القصائد التي كتبها ١٧ معتقلاً ويبلغ عددها ٢٢ في كتاب من ٨٤ صفحة يحمل عنوان «قصائد من غوانتانامو: المعتقلون يتحدثون».

ومنذ تسليم هذه القصائد خرج أربعة

## أحالات

- ١- وكالة أنباء الإمارات  
WWW.WAM.ORG.AE
- ٢- وكالة مملكة قطر  
WWW.QATARNEWSAGENCY.COM
- ٣- وكالة المغرب العربي للأنباء  
WWW.MAP.CO.MA
- ٤- وكالة الأنباء العمانية  
WWW.OMANNEWS.COM
- ٥- وكالة الأنباء الخليج  
WWW.JAMAHIRIYANEWS.NET
- ٦- شبكة المعلومات العربية المحيط  
WWW.MOHEET.COM
- ٧- وكالة الأنباء السعودية  
WWW.SPA.GOV.SA
- ٨- وكالة أنباء الشرق الأوسط  
WWW.MENA.ORG.EG
- ٩- وكالة الأنباء الجزائرية  
WWW.APS.DZ
- ١٠- موقع البوابة  
WWW.ALBAWABA.COM
- ١١- موقع القناة  
WWW.ALQANAT.COM
- ١٢- وكالة الأنباء الكويتية دكونا،  
WWW.KUNA.NET
- ١٣- موقع ميدل ايست أن لاين  
WWW.MIDDLE-EAST.ONLINE.CO
- ١٤- وكالة رويترز  
WWW.REUTERS.COM
- ١٥- موقع العرب أونلاين  
WWW.ARABONLINE.COM

# مناوبات

كتاب الشهر

## مسيرة تحرير الجولان

عرض وتقديم: محمد سليمان حسن\*

صدر حديثاً، عن دار المساعدة السورية بدمشق، كتاب تحت عنوان «مسيرة تحرير الجولان.. ١٩٦٧-٢٠٠٧». الكتاب من تأليف الباحث الدكتور «رزق إلياس». وهو باحث متخصص في الشؤون السياسية والصراع العربي الإسرائيلي. يقع الكتاب في ٣٤٥/ صفحة من القطع الكبير نقدم عرضاً له بما يتسق والمعطيات المعرفية للكتاب.

\* باحث من سورية.

مدخل افتراضي..

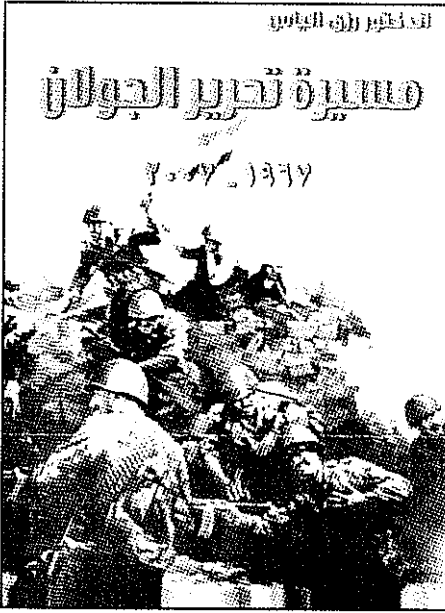
يتناول هذا الكتاب القضية الأولى لسورية وهي تحرير الجولان المحتل في إطار الصراع العربي الصهيوني، ملقياً الضوء على جذور هذا الصراع وطبيعة التحالف الذي نشأ بين الحركة الصهيونية وحركة الاستعمار الغربي، وسياسة التوسع التي مارستها إسرائيل، والتي بلغت ذروتها في عدوان حزيران /١٩٦٧/ وما نجم عنها من احتلال كامل للأراضي الفلسطينية وسيناء والجولان. حيث بدأت سورية منذ ذلك الحين مسيرة تحرير الجولان سياسياً وعسكرياً، والتي قادها الرفيق المناضل حافظ الأسد، بدءاً بمعارك الاستنزاف الأول /١٩٧٠/ وحرب تشرين /١٩٧٣/ ومعارك الاستنزاف الثانية /١٩٧٤/. ثم قيام جبهة الصمود والتصدي عام /١٩٧٦/ وتوقيع ميثاق العمل القومي مع العراق /١٩٧٩/ ثم التصدي للتحالف الإسرائيلي الأمريكي عام ١٩٨١، ثم التحالف مع المقاومة الوطنية اللبنانية وتحرير لبنان عام/٢٠٠٠م/. كما تم إلقاء الضوء على المتغيرات

السياسية ومبادرات السلام التي قامت بين العرب وإسرائيل منذ مطلع تسعينيات القرن الماضي.

جذور الصراع العربي- الصهيوني..

تعود بداية الصراع العربي- الصهيوني بحسب الوثائق التاريخية، إلى أكثر من قرن من الزمان عندما أقرت المنظمة الصهيونية في مؤتمرها الأول في (بال) في (سويسرا) في ٢٩/٢٩/ آب /١٨٩٧/ استعمار فلسطين لتشكيل ما أسمته «وطناً قومياً يهودياً». وقد مرّ هذا الصراع بأطوار ومراحل عدة، يمكن تلمسها في المحاور التالية:

- ١- المصلحة البريطانية في استعمار سورية الطبيعية هي التي كانت وراء فكرة تشكيل وطن قومي لليهود في فلسطين.
- ٢- الدعوة للاسامية ضد اليهود في أوروبا يسرت للصهيونية الوقوف ضد حركة اندماج اليهود في مجتمعاتهم.
- ٣- مشروع استعمار فلسطين كان مخططاً له بعناية منذ المؤتمر الأول للحركة الصهيونية في عام ١٨٩٧م/.
- ٤- وعد بلفور الذي أعطى للحركة



٩- شكلت نتائج العدوان الصهيوني في عام ١٩٤٨/ نقطة تحول في تاريخ الصراع من حيث توسيع دائرته لتشمل الدول العربية المجاورة لفلسطين وخلق مشكلة جديدة ذات بعد إنساني دولي هي مشكلة الفلسطينيين المهجرين من وطنهم.

### الجغرافيا الطبيعية والبشرية والعسكرية للجولان..

الجولان قطعة من الأراضي السورية تتمفصل فيها حدود سورية الجنوبية - الغربية مع فلسطين غرباً، وشرقي الأردن جنوباً، ولبنان شمالاً. تشكل هضبة الجولان

الصهيونية خلال الحرب العالمية الأولى دعماً لإنقاذ المشروع الصهيوني من الإفلاس.

٥- موافقة عصبة الأمم على صك انتداب بريطانيا على فلسطين، وتضمن هذا الصك وعد بلفور شكل ضمانة دولية لقيام الوطن القومي اليهودي.

٦- الانتفاضات والثورات الفلسطينية المتعددة في العشرينيات والثلاثينيات فشلت في وقف النشاط الصهيوني (هجرة واستيطان) وفي تحييد سلطة الانتداب البريطاني وذلك نتيجة ضعف التنظيم والتخطيط لدى الحركة الوطنية الفلسطينية.

٧- سجلت الحركة الصهيونية خلال الحرب العالمية الثانية قفزة كبيرة في استيعاب المهاجرين وإنشاء المستوطنات والإعداد العسكري وتوطيد التعاون مع دول التحالف، فكانت حصيلة ذلك قرار التقسيم.

٨- أعطى قرار التقسيم الحق للوكالة اليهودية بإعلان قيام دولة إسرائيل واحتلال الأراضي الفلسطينية المخصصة لها في هذا القرار. فكان بمثابة ضوء أخضر للصهاينة لشن الحرب على الفلسطينيين.

كانت قوة العمل في محافظة القنيطرة مكونة من حوالي /٢٦٧٠٠/ عامل موزعة بحسب النشاط الاقتصادي وكانت أراضي محافظة القنيطرة تبلغ مساحتها /١٨٦٠/ كم٢ موزعة على أرض زراعية وأحراج.

اعتباراً من مطلع الستينيات أخذت منطقة الجولان تبرز كمكان هام للسياحة والاصطياف في سورية لقربها من دمشق ومناخها المعتدل ومناظرها الرائعة وأثارها وينابيعها الحارة (الحمّة).

#### العدوان الإسرائيلي عام /١٩٦٧/

واحتلال الجولان..

عاش الوطن العربي في الفترة بين حربي /١٩٥٦-١٩٦٧/ حالة من التوتر الشديد وعدم الاستقرار، تداخلت فيها نجاحات الخطوات الوجودية التقدمية بإخفاقاتها، وذلك تحت تأثير عدة عوامل داخلية وخارجية، وكان الصراع العربي الإسرائيلي أحد تلك العوامل ففي مطلع عام /١٩٦٤/ تعرضت الأنظمة العربية لامتحان كبير عندما أعلنت إسرائيل عن تحويل مياه نهر الأردن من بحيرة طبرية إلى النقب وحصل نتيجة

المحتلة القسم الرئيس من محافظة القنيطرة التي تبلغ مساحتها /١٨٦٠كم٢/ أي حوالي /١٠٪/ من مساحة سورية.

تشير الآثار المكتشفة في منطقة الجولان إلى أن الإنسان اختار السكن في هذه المنطقة منذ أقدم العصور. وقبيل عدوان /١٩٦٧/ بلغ عدد سكان الجولان /١٥٢/ ألف نسمة. بعد احتلال الجولان بلغ عدد المهجرين من قبل الإسرائيليين /١٣١,٠٠٠/ ألف نسمة. وأصبح عددهم الآن أكثر من نصف مليون نسمة. كانت مدينة القنيطرة التي يبلغ عدد سكانها آنذاك /٢٥ ألف نسمة/ مركز المحافظة وترتبط بها خمس نواح هي: خان أرنية، الخشنية، مسعدة، فيق، البطيحة، بالإضافة إلى ناحية مركز القنيطرة.

تقع هضبة الجولان في المنطقة المعتدلة الدافئة، بين درجتي عرض /٢٢-٢٣/ شمالاً، ومناخها أقرب إلى المناخ المتوسطي الجبلي، متوسط سقوط الأمطار فيها /٥٠٠مم/ وفيها عدة أنهر: بانياس، اليرموك، بحيرة مسعدة، إضافة إلى مجموعة من الآبار والينابيع الهامة.

كان من نتائج هذه الحرب تدمير البنية الأساسية للقوات المسلحة المصرية والأردنية والسورية، واحتلال ٧٠/ ألف كم<sup>٢</sup> من الأراضي السورية المصرية الأردنية. ومن بينها هضبة الجولان السورية.

إعداد القوات المسلحة السورية لخوض حرب تحرير الجولان في الفترة ما بين ١٩٦٨/ وعام ١٩٧٣/

من يطلع على كلمة القائد حافظ الأسد في المؤتمر القومي العاشر الاستثنائي لحزب البعث العربي الاشتراكي الذي انعقد في مطلع تشرين الثاني عام ١٩٧٠/ يللمس الهم الذي كان يحمله القائد حافظ الأسد لتحرير الأرض التي احتلتها إسرائيل في عدوانها عام ١٩٦٧/ والذي عمل له مدة ثلاثين سنة منذ قيام الحركة التصحيحية عام ١٩٧٠/.

ففي مجال المعركة عمل الرئيس القائد حافظ الأسد على:

- ١- متابعة بناء القوات المسلحة وتدريبها وتطويرها فهي العمود الأساسي للتحرير.
- ٢- تطوير العمل الفدائي بما يسمح له

لذلك عدة لقاءات قمة عربية لدعم الوحدة العربية في الدفاع ضد إسرائيل. وعقدت منظمة التحرير الفلسطينية مؤتمرها الأول في القدس /١٩٦٤/.

أما في مجال التطبيق فقد كرر الطيران الإسرائيلي والقوات الإسرائيلية قصف منشآت وآليات مشروع تحويل الأردن وأوقف عملها. وكذلك هجمات ضد قواعد العمل الفدائي والقوات السورية. وفي مواجهة ذلك حرص جمال عبد الناصر على تنفيذ اتفاقية الدفاع المشترك مع سورية فحشد قواته في سيناء.

في الجانب الإسرائيلي كان التفكير لشن الحرب ضد مصر وسورية، وبدأ التحضير لذلك، وبخاصة الضربة الجوية ففي ٦/ أيار اتخذت لجنة الخارجية والأمن قراراً بإعطاء كامل الصلاحيات للحكومة لشن الحرب. وفي ١٥/ أيار ١٩٦٧، استعرضت القيادة الإسرائيلية قواتها في القدس. وفي ٢١/ أعلنت التهيئة الاحتياطية. وفي ٢٣/ عرض رئيس الأركان الإسرائيلي (اسحق رابين) خطة الحرب على الحكومة.



التوسعي. وفي المبادرة الاستيطانية طرح حزب العمل مشاريع استيطانية جديدة.

دولياً: قطع الاتحاد السوفيتي ودول أخرى علاقاته مع إسرائيل. وحققت السياسة العربية علاقات خارجية جيدة أما الموقف الأمريكي الداعم لإسرائيل فلم يتغير.

الموقف العربي على الرغم من الخسارة بقي صلباً وقوياً. ووقعت القيادتان المصرية والسورية اتفاقية عسكرية سرية في آب /١٩٦٩/. وزاد في التضامن ميثاق العمل العسكري المشترك الذي ضم إضافة إلى سورية ومصر: العراق والمملكة العربية السعودية وليبيا والجزائر والمغرب والكويت. سورية بعد الحركة التصحيحية بقيادة الرئيس حافظ الأسد أصبحت أكثر قوة وعززت العلاقات مع الاتحاد السوفيتي.

بمد كل ذلك كانت حرب تشرين التحريرية عام /١٩٧٣/ بقيادة مصرية سورية ومشاركة عربية فعالة.

أما النتائج التي أسفرت عنها حرب تشرين التحريرية عام /١٩٧٣/.

١- النصر المعنوي للإنسان العربي

أن يصبح أداة فعالة في تنفيذ استراتيجية الحزب في الكفاح المسلح.

٣- العمل الجاد على تحقيق وحدة المقاومة.

٤- إيجاد علاقة موضوعية تحقق إشراك القوات المسلحة في الدعم الفعال للمقاومة.

إضافة لذلك عمل الرئيس القائد حافظ الأسد على عدة مستويات داخلية، بنائية، وتقوية الوجود في المنظومة العربية، وفتح قنوات تفاعل مع العالم ولاسيما الدول الاشتراكية.

كان من نتائج ذلك خوض القوات السورية حرب الاستنزاف الأولى مع القوات المصرية والمقاومة الفلسطينية في الفترة ما بين عام /١٩٦٨-١٩٧٣/.

القوات المسلحة السورية تخوض حرب تشرين التحريرية وحرب الاستنزاف الثانية (١٩٧٣-١٩٧٤)

مع انتهاء حرب /١٩٦٧/ بدأ مسؤولون إسرائيليون يدلون بتصريحاتهم ذات الطابع

على خلفية حرب تشرين التحريرية  
/١٩٧٣/ وبعد توقيع موثيق دولية لحل

القضية عملت سورية على بناء توازن  
استراتيجي مع إسرائيل محلياً وعربياً ودولياً  
تضمن:

١- إقامة جبهة الصمود والتصدي  
وتوثيق ميثاق العمل القومي مع العراق في  
/٢٦/١٠/١٩٧٨/.

٢- إقامة توازن استراتيجي بين سورية  
وإسرائيل على خلفية الغزو الإسرائيلي للبنان  
عام /١٩٨٢/ تضمن: أ- تصدي القوات  
السورية للعدوان الإسرائيلي.

ب- إصرار القيادة السورية على السير في  
طريق بناء توازن استراتيجي مع إسرائيل على  
خلفية عدوان ١٩٨٢.

٣- التوازن الاستراتيجي بين إسرائيل  
وسورية مطلع عام /٢٠٠٧م/.

العملية السلمية لتحرير الجولان واستعادة  
الحقوق المغتصبة..

عملت سورية بقوة على استعادة الجولان  
سياشياً مع عدم استبعاد خيار الحرب عند  
الضرورة، أو لزوم الأمر. وبالتالي فإن خطوات

الذي عانى من إحباط نكسة حرب حزيران  
١٩٦٧.

٢- تحرير جزء من الأراضي المحتلة  
(القنيطرة وقناة السويس).

٣- أصبحت قضية الشعب العربي  
اللسطيني نتيجة هذه الحرب أكثر وضوحاً  
على المستوى الدولي.

٤- أظهرت حرب تشرين أهمية وفاعلية  
التضامن العربي.

٥- أحدثت حرب تشرين هزة كبيرة  
في البنية النفسية- الاجتماعية للمجتمع  
الإسرائيلي.

٦- عززت هذه الحرب موقع العرب  
في ميدان العمل السياسي الدولي كمجموعة  
سياسية تشد السلام.

٧- جعلت هذه الحرب الدولتين  
الكبيرتين الولايات المتحدة والاتحاد

السوفييتي تقرران العمل سوية لإيجاد حل  
سلمي قائم على تطبيق قراري مجلس الأمن  
رقم /٢٤٢/ و /٢٣٨/.

توجه سورية لبناء توازن استراتيجي  
مع إسرائيل..

مسيرة تحرير الجولان

ثانياً: مفاوضات السلام في عهد الرئيس حافظ الأسد: حصلت عدة محاولات إسرائيلية - سورية برعاية دولية لتحقيق السلام مع سورية في عهد الرئيس الراحل حافظ الأسد من أهمها:

- المفاوضات السورية الإسرائيلية في فترة حكم اسحق شامير.

- المفاوضات السورية الإسرائيلية في فترة حكم اسحق رابين.

- شمعون بيريس يتسلم ملف الجولان بعد اغتيال رابين ثم يعلق المفاوضات.

- نتياهوو زعيم الليكود يجمد المفاوضات في فترة حكمه (١٩٩٦-١٩٩٩).

- باراك زعيم حزب العمل، يتنكر لوديعة رابين ويحبط التسوية مع سورية.

- قمة الأسد - كلينتون تفشل في جنيف عام /٢٠٠٠م/ بسبب عدم قيام كلينتون بدوره كوسيط ناجح وكشريك فاعل في عملية السلام وتتنكر باراك لوديعة رابين.

ثالثاً: الموقف الراهن لسورية من العملية السلمية:

بعد كل هذه المواقف من الجانب

عدة قدمت سياسياً في سبيل إحلال السلام مع إسرائيل واستعادة الأراضي السورية (كامل التراب السوري المحتل). ولعل أهم الخطوات هي:

أولاً: عقد مؤتمر مدريد للسلام عام /١٩٩١/ بمرجعية دولية تعتمد قرارات الأمم المتحدة: كان من نتائج عقد هذا

المؤتمر حصول تقدم على مسارات عربية أخرى باستثناء المسار السوري نتيجة التعتن

الإسرائيلي. أما ما حصل فهو: تبادل رسائل الاعتراف بين إسرائيل ومنظمة التحرير.

إعداد جدول أعمال مشترك أردني-إسرائيلي في /١٤/ أيلول /١٩٩٢/. حدوث مفاوضات بين سورية وإسرائيل على مستوى السفراء

في شباط /١٩٩٤/ وعلى مستوى الأركان في كانون الأول /١٩٩٤/ وحزيران /١٩٩٥/ توقيع اتفاق - غزة - أريحا في /١٤/ أيار /١٩٩٤.

وديعة رابين. الاتفاق الأردني الإسرائيلي للسلام نقل المسؤوليات الإدارية في الضفة الغربية للإسرائيليين. توقيع الاتفاق الفلسطيني الإسرائيلي في /٢٨/ أيلول /١٩٩٥/.

## إصدارات

- الأخت كاري: صدر حديثاً، عن وزارة الثقافة السورية، ضمن سلسلة «روايات عالمية» الرواية رقم /١٠٣/ تحت عنوان «الأخت كاري». الرواية من تأليف الأديب الروائي «تيودور درايزر». قام بترجمتها إلى اللغة العربية الأديب «عيسى سمعان». تقع الرواية في /٧٢٢/ صفحة من القطع الكبير.
- هنري كيسنجر: عن دار «الرأي» بدمشق، صدر حديثاً، كتاب هل تحتاج أمريكا إلى سياسة خارجية؟ الكتاب من تأليف عميد الخارجية الأمريكية «هنري كيسنجر». قام بترجمته إلى اللغة العربية «هند بهلول» يقع الكتاب في /٣٥١/ صفحة من القطع الكبير. يتمحور موضوعه حول السياسة الأمريكية في الخارج.
- موسوعة الميثولوجيا والأديان العربية قبل الإسلام: عن مديرية إحياء ونشر التراث العربي، صدر حديثاً الكتاب /١٤٠/ تحت عنوان «موسوعة الميثولوجية والأديان». العدد ٥٢٩ تشرين الأول ٢٠٠٧

الإسرائيلي وتعطيل عملية السلام حددت سورية محلياً وعربياً ودولياً رؤيتها لعملية السلام في المستقبل على النحو التالي:

- ١- تحرير الجولان في المقدمة من سلم الأولويات الوطنية.
- ٢- عدم الاستعداد للتضيق بالأرض (الجولان).
- ٣- مطالبة الولايات المتحدة الأمريكية والأمم المتحدة بدور نزيه وفاعل.
- ٤- مطالبة روسيا والاتحاد الأوروبي بدور أكثر فاعلية والمساهمة في مسيرة السلام.
- ٥- مطالبة الجامعة العربية بتطوير آليات العمل العربي المشترك.
- ٦- في حال السلام لا مانع من إقامة علاقات عادية طبيعية كأى علاقات بين بلدين وشعبين.
- ٧- لا يوجد شيء اسمه (شروط سورية) للتفاوض بل يوجد شيء اسمه (حقوق سورية).
- ٨- استراتيجية سورية هي صد العدوان في حال وقوعه ونقل المعركة إلى أرض العدو.

ثقافية» التي تصدر عن وزارة الثقافة، ضمن سلسلة الكتاب الشهري، صدر الكتاب رقم /٤٣/ تحت عنوان «الهوى والشباب». الكتاب من تأليف شاعر العربية «بشارة الخوري» الملقب «بالأخطل الصغير». يقع الكتاب في /١٩٧/ صفحة من القمط الوسط.

• دولة الأشرار: عن دار الرأي بدمشق، صدر حديثاً كتاب تحت عنوان «دولة الأشرار» الكتاب من تأليف الباحث والسياسي الأمريكي «ويليام بلوم». قام بترجمته إلى العربية كل من: د. مازن المغربي، والأستاذ علي جبيلي. يقع الكتاب في /٢٢٥/ صفحة من القمط الكبير، تتمحور موضوعاته حول السياسة الخارجية للولايات المتحدة الأمريكية، وحالة العداء التي خلفتها في علاقاتها مع دول العالم وخاصة المنطقة العربية.

الكتاب من تأليف الباحث الدكتور «أحمد محمود الخليل». يقع في /٤٤١/ صفحة من القمط الكبير. وهو من إصدارات وزارة الثقافة للعام /٢٠٠٧/.

• الخرز الملوّن: ضمن سلسلة الكتاب الشهري التي تصدر عن اتحاد الكتاب العرب، مرافقة لمجلة الموقف الأدبي، صدر الكتاب السابع تحت عنوان «الخرز الملوّن». وهو رواية في خمسة أيام في حياة نسرين حوري لمؤلفها الأديب والروائي المصري «محمد سلماوي» قام باختيارها رئيس تحرير مجلة الموقف الأدبي الأديب «حسن حميد» وقدم لها، رئيس اتحاد الكتاب العرب الدكتور «حسين جمعة».

• الهوى والشباب: ضمن سلسلة «آفاق



# آخر الكلام

٢٤٠

## ■ غزو من نوع جديد

### رئيس التحرير

منذ أن عرفت الشعوب، التجارة الدولية وطرق القوافل، وسفن النقل التي تعبر البحار، اتسع نطاق الحضارة وتبادل الأفكار والمعارف والعلوم والخبرات، كما اتسع مجال التنافس والإسراع في التقدم البشري، وقد سار الجانب الحضاري الفكري إلى جانب الحضاري المادي، فلغة القوي كانت دائماً تتغلب على لغة الضعيف، وقد انتقل قصب السبق في هذا من أيدي



المصريين القدماء إلى السومريين إلى الأكاديين إلى البابليين ثم الإغريقين فالرومان فالعرب، فسادت لغة كل من هذه الشعوب، تبعاً لقوتها وسطوتها، لغات عصرها وفرضت ثقافة أهلها على البلاد الأخرى.

من يتابع حيثيات هذا الأمر، يجد أن الصراع اللغوي لا يمكن أن يكون غزواً لغوياً فقط، لأن اللغات أفاض وعبارات، والألفاظ والعبارات تحمل الأفكار والآراء والعقائد، وهذا هو الميدان الأوسع للصراع الثقافي والحضاري، لأن الأفكار والآراء والعقائد هي التي تسيّر التاريخ.

منذ بدايات الاستعمار، تحول الانتشار الثقافي إلى عملية فرض فكري متفرع عن الغزو السياسي وملازم له، فأما في البلاد التي لم يكن لأهلها لغات كاملة مكتوبة، فقد سهل الأمر، وأصبحت الإسبانية والإنكليزية والبرتغالية والفرنسية لغات الحضارة في معظم البلاد التي احتلتها، ومع الغزو اللغوي سارت عملية غزو فكري، فاتخذ أهل هذه البلاد الآراء الفرنسية والأدب الفرنسي إلى جانب اللغة، وأصبح من يريد التعلم من أهل هذه البلاد ملزماً بدراسة لغة الغالبين، إذ لا لغة تصلح للكتابة أو التعبير عن الأفكار غيرها؟!

وقد بذل الإنكليز جهداً كبيراً في إحلال اللغة الإنكليزية محل الهندية ولغات شبه القارة الهندية الأخرى، ووقفوا في ذلك إلى حد كبير، فجعلوا التعليم كله إنكليزياً، ومع اللغة دخلت الأفكار والآراء والتقاليد والعادات، فتشبه الناس بالإنكليز في كل شيء حتى الشاي الذي يزرعون، وأخذ عنهم الإنكليز، أخذوا يشربون على الطريقة الإنكليزية، في الساعة الخامسة ١٩

وقد وفقت الفرنسية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر إلى غزو ميادين واسعة من ميادين الحضارة الإنسانية، فأصبحت لغة السياسة والمعاملات الدولية، ومع هذا انتشرت أشياء فرنسية أخرى كثيرة مثل: الأقمشة والفرش والعطور الفرنسية، ثم العلوم والتقنية والآداب وغيرها.. ولكن الإنكليزية لم تلبث أن تفوقت عليها في الميدان العالمي من جديد، بسبب الدور والهيمنة الذي احتلته الولايات المتحدة الأمريكية في السنوات الماضية وخاصة بعد الحرب العالمية الثانية ونهاية الحرب الباردة وتطور المعلومات والتقانة، فوصلت إلى مستوى الإمبراطورية الأولى في العالم، فغلبت لغتها على ما عداها في الاستعمال الدولي الرسمي، وفي لغة الحاسوب و«الإنترنت» والثقافة، وأخذ العالم يتسابق في اختيار كل ما له علاقة بمظاهر الحضارة والفنون والثقافة الأمريكية، بصورة مقصودة أو غير مقصودة، وكان ما أطلق عليه اسم «الثقافة الكونية» أو ثقافة العولمة أو «أمركة الكون» أو «ثقافة القطب الواحد»..

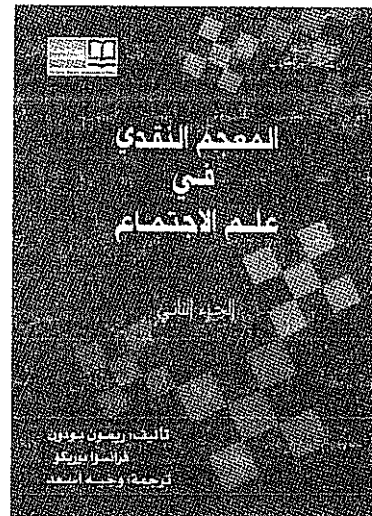
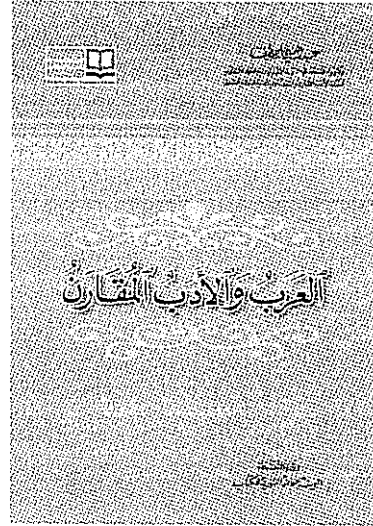
باختصار شديد، لقد أصبح العالم كله، ضحية لهذا النظام الجديد، الذي تسيطر عليه بقوة الشركات العالمية المتعددة الجنسية وتهيمن عليه قوى كبرى لا هم لها سوى تحقيق مصالحها وأهدافها المغرضة، التي أقل ما يقال عنها بأنها «استعمار ولكن بأسلوب جديد».







# صدر عن وزارة الثقافة





تمثل هذه اللوحة التجربة التي يشغل عليها الفنان سعيد الطه الذي درس فن الحفر المطبوع في كلية الفنون الجميلة بجامعة دمشق وتخرج فيها منتصف سبعينيات القرن الماضي، والقائمة على الجمع الموفق بين القيم المجردة للأشكال والزخارف الهندسية والنباتية وبين القدرات المتميزة للحرف العربي، على التشكيل والتعبير، وقد وصل الفنان الطه إلى هذه الصيغة، بعد مرحلة من البحث والتجريب، بدأها مع الواقعية المختزلة، ثم مع الواقعية التعبيرية المشوبة بروح التجريد الزخرفي، ثم استقر عند الصيغة التجريدية التي تمثلها هذه اللوحة المؤلفة من عناصر هندسية صارمة، زاوجها مع ليونة وانسيابية الحروف العربية التي طرز بها هذه الأشكال، بغية خلق حالة من الحوار الجميل والمعبر، بين الشكل القاسي والشكل اللين، وبين الصلابة المتمثلة بالخط المستقيم، والطرأوة المتمثلة بالخط المنحني، وهي اللعبة البصرية التي أتقنها الفنان العربي والمسلم، عندما زاوج في المنجز البصري المعماري والتزييني، بين القيم التشكيلية الرفيعة والمتفردة للخط العربي، وبين الزخارف النباتية والهندسية، ضمن وحدة مدروسة ومتكاملة شكلاً ودلالة.

ما أغنى التكوين في لوحة الفنان سعيد الطه، توزيعه المتقن للألوان الحارة والباردة، سواء في معمار التكوين، أو في الخلفية التي استقر فوقها، والملاحظ قيامه بتوزيع الكلمات والأشكال المنحنية اللينة، فوق الأشكال الهندسية المشككة للتكوين، بينما ترك الأرضية بسيطة، خالية من الإشغالات بهدف تأكيد التكوين، والعكس صحيح أيضاً، حيث قامت الأشكال الهندسية ومحمولاتها من الزخارف والخطوط والألوان، بإبراز الخلفية وتأكيدتها، وهذا أفضى بدوره إلى خلق لوحة متكاملة العناصر الشكلية واللونية والدلالية.



فنون تشكيلية من السنغال

## في العدد القادم:

- عوثة التربية وتربية العوثة.
- الجاحظ محاوراً للثقافات الأخرى.
- أحاديث الفؤاد في الشعر العربي.
- استلهام التاريخ في شعر عمر أبوريشة.
- ليلي الأخيالية شاعرة الحب والفخر.
- أدب الترحال إلى المستقبل.
- حضارتنا وحضارة العوثة.